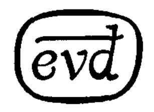
CB
94

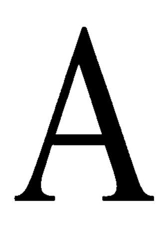
Marcel Dumais

El Sermón de la montaña

(Mateo 5-7)



EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra)
1998

lgunos de nuestros lectores les parece que nuestros *Cuadernos bíblicos* no hablan bastante de... el evangelio. Es verdad que, para los cristianos, toda la Biblia, Antiguo y Nuevo Testamento, es inseparable de los cuatro testimonios de los evangelistas; algo que no resulta tan evidente –hemos de reconocerlo– para todos los católicos. Por eso, nuestros *Cuadernos* tienen como misión formar en la lectura de toda la Biblia. Y como los libros del Primer Testamento son numerosos (47), es cierto que ocupan un amplio espacio en nuestra colección, aunque algunos se presentan emparejados, como el *Eclesiastés y Eclesiástico* el año pasado, y *Esdras y Nehemías* próximamente. De todas formas, intentamos mantener un cierto equilibrio entre los dos Testamentos.

Después de *Los relatos del evangelio* de P. Motiel, y antes de un *¿Qué es el evangelio?* el año próximo, he aquí un magnífico estudio sobre el gran discurso programático de Jesús en Mateo, el resumen de toda la Buena Nueva del Reino de Dios. El P. Marcel Dumais, que enseña Nuevo Testamento en la Universidad San Pablo de Ottawa, acaba de publicar un comentario magistral del *Sermón de la montaña.* Ha aceptado darnos una versión resumida, adaptada al gran público, con quien también él se encuentra en algunas sesiones pastorales.

Esta lectura escoge deliberadamente el texto actual de Mateo 5-7, sin tratar de adivinar su prehistoria o sus relaciones complejas con el «Sermón de la llanura» de Lucas. Al contrario, M. Dumais prolonga con frecuencia su lectura del texto, estudiando cómo fue comprendido a lo largo de los siglos, con qué interpretaciones ha llegado hasta nosotros y cómo ha ido modelando nuestra tradición. Es necesario conocer las grandes cuestiones que las sucesivas generaciones se han ido planteando ante estas palabras primordiales de Jesús. Una investigación sobre lo que él enseñó efectivamente nos permite hoy una mirada más nueva y más clara sobre las exigencias permanentes de la vida cristiana y sobre el funcionamiento de las iglesias que de allí debería dimanar.

Philippe GRUSON

Introducción

La simple mención de la expresión «Sermón de la montaña» suscita la atención y el interés de los cristianos, aunque muchos no sabrían precisar un poco detenidamente el contenido de estos tres capítulos del evangelio de Mateo. Todos piensan en primer lugar en las bienaventuranzas y muchos identifican prácticamente el *Sermón de la montaña* (= SM) con aquel célebre pasaje que inaugura el discurso de Jesús, proponiendo el camino de la felicidad. No pocos mencionarán, como componente del discurso, el precepto del amor a los enemigos y alguna que otra frase de las antítesis. Algunos conocen además la regla de oro. Otros, quizás, se sentirán sorprendidos al saber que el Padrenuestro figura también en este Sermón.

La fascinación que ejerce el SM es de todos los tiempos. San Agustín, que fue el primer autor en redactar un comentario del mismo, veía en él un «compendio de todo el evangelio», y Bossuet lo calificaba como «el primero y más pujante discurso de Jesús». El retorno a este gran texto ha marcado todas las épocas de renovación en la Iglesia. Ningún pasaje de la Escritura ha sido tan comentado como éste a lo largo de los siglos.

Hoy, el atractivo que ejerce el SM supera ampliamente las fronteras de los ambientes cristianos. Numerosos autores judíos, que descubren a Jesús como uno de los suyos, se interesan muy especialmente por el SM, considerado por muchos como una joya del judaísmo (D. Flusser, S. Ben Chorin y P. Lapide) y hasta como un «terreno de encuentro» entre judíos y cristianos (C. Montefiore). También se establecen relaciones con las tradiciones religiosas de la India. Sabida es la influencia que este texto ejerció sobre Gandhi. Un autor católico de la India, G. M. Soares Prabhu, presenta el SM como el *dharma* de Jesús, es decir, como el modelo de existencia que él vivió y proclamó. Se hacen comparaciones entre las bienaventuranzas y la enseñanza de Buda. No es extraño, por consiguiente, que el SM haya hecho su entrada igualmente en la corriente actual de la Nueva Era.

Un texto fascinante, pero también un texto desconcertante. Uno se siente a la vez atraído y asustado por el carácter radical y absoluto de su contenido: las invitaciones a no resistir al malvado, a amar a los enemigos, a no juzgar, a hacerse perfecto como el Padre celestial, a entrar por la puerta estrecha que conduce a la vida... Desconcierta igualmente el estilo hiperbólico de muchas formulaciones. ¿Quién no se ha quedado perplejo ante las invitaciones a «presentar la otra mejilla» al que nos ha abofeteado, a «cortarse la mano derecha y arrojarla lejos» o a «no inquietarse por el mañana»?

¿Habrá que ver en este discurso un compendio de la ética cristiana, como no se ha dejado de sugerir a lo largo de los siglos? ¿Pero no se trata más bien de una noble utopía que pocos cristianos consiguen vivir de verdad? La tradición popular refleja sin duda bastante bien al mismo tiempo la proximidad y la distancia de este texto, identificando la vida cristiana plenamente vivida, que se reconoce en los santos, con una vida conforme con las exigencias del SM.

Cuanto más se medita y se lee el SM, más se da uno cuenta de que encierra tesoros insospechados.

Entonces no resulta ya tan extraño descubrir que se presta a múltiples interpretaciones, tanto sobre su significado total como sobre algunas de sus partes. Si algunas lecturas parecen poco fundadas, otras manifiestan que esta gran Carta del Reino está llamada a ser comprendida y vivida en todas las épocas y en todas las situaciones sociales y culturales; cada una destaca ciertos aspectos de sus riquezas de sentido sin agotarlas jamás. El origen trascendente del Sermón ¿no será entonces la explicación de que éste se escape siempre de una interpretación total y definitiva?

El objetivo de este Cuaderno ha de ser necesariamente modesto: introducir a una lectura ilustrada; explicar los términos en su contexto histórico y literario para permitir que el texto hable mejor a la inteligencia y al corazón; señalizar ciertas avenidas y hacer ver el callejón sin salida en el que desembocan otros caminos; en resumen, idealmente, proponer unas explicaciones que faciliten una comprensión mejor del texto, escuchado como Palabra que se dirige a las personas que somos nosotros. A fin de cuentas, dejándose iluminar e interpelar por la Palabra de Jesús en Mateo, recibiéndola y viviéndola en la fe, es como cada uno podrá penetrar progresivamente en el misterio de esta enseñanza del Maestro que, es preciso reconocerlo, siempre estará más allá de nuestra plena comprensión.

La parte principal de este Cuaderno consistirá en una lectura continua del texto, dividido por secciones. Pero, para hacer bien esta lectura, es necesario considerar de antemano la composición literaria del discurso, su arquitectura y su función en el evangelio de Mateo. Tras el análisis del texto se hará un breve recorrido de las principales maneras de leer el SM en nuestra historia eclesial. A partir de las preguntas principales que, a la luz de nuestro pasado, podemos plantear hoy al texto, intentaremos destacar algunos rasgos que caracterizan a la existencia cristiana según el SM.

El estudio se hará sobre el discurso que se lee en Mateo. En el evangelio de Lucas (6,20-49) tenemos una versión más breve, llamada a veces *Sermón de la llanura* (= SL). Haremos muchas veces referencia a esta versión de Lucas, para marcar los parecidos y las diferencias significativas entre los dos textos.

Sin abandonar la cuestión de las fuentes y de los niveles de redacción del discurso, dirigiremos ante todo nuestra atención al texto tal como se nos presenta en su estado final, canónico, transmitido en nuestras Biblias. Atenderemos particularmente al hecho de que el SM constituye un todo en el que las partes se iluminan mutuamente y exigen que se las ponga en relación con otros elementos de este conjunto más vasto al que pertenecen: el evangelio de Mateo.

Para leer bien el Sermón de la montaña

Antes de emprender una lectura seguida del Sermón, se imponen algunas consideraciones relativas al conjunto del discurso y a su función en el evangelio de Mateo.

DOS VERSIONES DEL SERMÓN

El Sermón que va introducido por las bienaventuranzas existe bajo dos formas en los evangelios: una forma larga en Mt (107 versículos) y una forma corta en Lc (30 versículos). Los parecidos y las diferencias entre estos dos textos son palpables. A partir del cuadro paralelo de las pequeñas unidades de los dos discursos (cf. el recuadro, p. 9), se pueden hacer tres observaciones:

1 – Prácticamente todo el contenido del discurso de Lc se encuentra en el discurso de Mt y casi en el mismo orden. Tan sólo el pasaje «¡Ay de vosotros!» (6,24-26) falta en el evangelio de Mt. El orden de presentación de los textos paralelos de ambos sermones se rompe solamente en el *logion* sobre la regla de oro (Lc 6,31 = Mt 7,12).

2 – Muchos de los elementos del discurso de Mt, que no tienen paralelos en el SL, se encuentran en otros lugares del evangelio de Lc (dispersos por los capítulos 11 a 16 de este evangelio).

3 – Muchos elementos son propios de Mateo. No tienen ningún paralelo ni en Lc, ni en el SL ni en los demás lugares de su evangelio.

Señalemos, en particular, el pasaje sobre el cumplimiento de la Ley, las cuatro primeras «antítesis» y los tres actos religiosos del judaísmo (limosna, oración y ayuno). Los textos propios de Mt están situados principalmente entre 5,17 y 6,18.

A partir de estas observaciones, la mayor parte de los autores dicen que Mt utilizó dos fuentes para su redacción del SM: 1) una fuente que tiene en común con Lc y que explica los textos que son paralelos a los dos autores; se trata de la fuente Q (*Quelle* en alemán); 2) otra fuente propia, que explica los pasajes que él es el único en recoger. La mayor parte de los intérpretes de la actualidad sostienen que Lc conservó con bastante fidelidad en su SL el contenido y la estructura del discurso, tal como se encontraba en la fuente Q. Sin embargo, muchos plantean la hipótesis de que Mt y Lc tuvieran a su disposición copias diferentes de esta fuente Q, que tenían ciertas variantes entre sí.

Entre los intérpretes, mayoritarios, que emplean el método histórico-crítico, la identificación de las fuentes tiene una gran importancia para la determinación del sentido del texto. Se considera que los acentos

teológicos de Mt y de Lc se revelan en las modificaciones (añadidos, supresiones, desplazamientos) que los evangelistas aportan a sus fuentes. Allí se expresa mejor el mensaje que el redactor quiere comunicar a su comunidad. Por ejemplo, se dirá que por los añadidos que Mt hace al texto de las bienaventuranzas tal como se encontraba en la fuente Q y que fue recogido bastante fielmente por Lc, Mt dio un tono moral y espiritual a las bienaventuranzas, que tenían antes un sentido más bien social.

Pero es necesario relativizar esta lectura del sentido redaccional del evangelio a partir de sus fuentes, porque el autor hace suyo el texto que asume de sus fuentes, tanto como las modificaciones que él mismo aporta. De aquí la importancia de una lectura llamada «sincrónica» del texto (= tal como se ofrece a nuestra lectura) como complemento de la lectura llamada «diacrónica» (= a partir de la historia de su formación).

EL SERMÓN EN SU CONTEXTO EVANGÉLICO

Aunque forma un todo bien unificado, el SM no puede separarse del conjunto evangélico que lo ilumina y que él a su vez consigue iluminar. A partir de sus fuentes, el evangelista redactor ha compuesto una obra con la finalidad de transmitir una enseñanza a su comunidad cristiana. Hay que considerar tres contextos redaccionales para comprender mejor el SM: la estructura, la teología y la comunidad eclesial de la obra mateana.

EL CONTEXTO ESTRUCTURAL

Son numerosas las propuestas de estructura del evangelio de Mt, ya que varían los criterios para dividir el texto: la geografía y la cronología, el contenido temático, los rasgos estilísticos, etc. La multiplicidad de los planes propuestos atestigua la complejidad y la riqueza de este evangelio. El procedimiento literario que consiste en emplear fórmulas repetidas en los lugares clave de un texto es una indicación segura de la estructura de ese texto. Nos fijaremos en dos de esas fórmulas que tienen una función estructurante y que son unos indicadores particulares de sentido para el conjunto del discurso que comprenden los capítulos 5 a 7 de Mateo.

1. *«Y ocurrió, cuando Jesús terminó este discurso»*. Con esta fórmula se cierran cinco grandes discursos del evangelio de Mt (7,28; 11,1; 13,53; 19,1; «...todos estos discursos» en 26,1). Se ponen así de relieve los cinco resúmenes de la enseñanza de Jesús. Algunos autores del pasado hicieron de estos discursos el esquema esencial del primer evangelio y vieron aquí un paralelismo entre las cinco partes del evangelio y el Pentateuco (algunos, como B. W. Bacon, ven en el evangelio una nueva Torá promulgada por Jesús, el nuevo Moisés).

Si hoy se reconoce generalmente que carece de fundamento el paralelismo con el Pentateuco, se admite sin embargo que la repetición de esta fórmula es un factor importante de la composición del evangelio, ya que cada una de estas fórmulas cierra a la vez un discurso y abre una sección narrativa. La alternancia

PARALELISMO DE LAS UNIDADES LITERARIAS

Este cuadro sigue el orden de las unidades del SM. Se ponen entre paréntesis las referencias a las unidades correspondientes que se encuentran en los evangelios de Mt o de Lc, pero en un lugar distinto del SM o del SL.

	Mt (SM)	**Lc** (SL)
Auditorio	5,1-2	6,20a
Bienaventuranzas	5,3-12	6,20b-23
¡Ay de vosotros!		6,24-26
Sal y luz	5,13-16	(14,34-35; 11,33)
Cumplimiento de la Ley	5,17-20	
Ni una tilde de la Ley	5,18	(16,17)
No matar y reconciliación	5,21-24	
En camino hacia el juez	5,25-26	(12,58-59)
Adulterio y escándalo	5,27-30	
Divorcio	5,31-32	(16,18)
Juramento	5,33-37	
Represalias	5,38-42	6,29-30
Amor a los enemigos	5,43-48	6,27-28.32-36
Limosna	6,1-4	
Oración	6,5-8	
Padrenuestro	6,9-15	(11,2-4)
Ayuno	6,16-18	
Tesoro en el cielo	6,19-21	(12,33-34)
Ojo sencillo	6,22-23	(11,34-36)
Dos señores	6,24	(16,13)
No inquietarse	6,25-34	(12,22-31)
No juzgar	7,1-2	6,37-38
Guías ciego	(15,14)	6,39
Discípulo y maestro	(10,24)	6,40
La mota y la viga	7,3-5	6,41-42
Lo que es santo	7,6	
Peticiones escuchadas	7,7-11	(11,9-13)
Regla de oro	7,12	6,31
Puerta estrecha	7,13-14	(13,23-24)
Falsos profetas	7,15	
Árboles y frutos	7,16-20	6,43-44
Hombre bueno	(12,34b-35)	6,45
Decir y hacer	7,21-23	6,46; (13,26-27)
Piedra y arena	7,24-27	6,47-49
Fin del discurso	7,28-29	7,1a

de relatos y de discursos en Mt invita a ensanchar la visión a veces demasiado simple que se presenta de este evangelio. No cabe duda de que los bloques que constituyen los largos discursos le dan un carácter fuertemente catequético y revelan que a Mt le preocupa el desarrollo de las consecuencias morales de la opción por Jesús. Pero la relación discurso-relato pone de relieve que la enseñanza de Jesús no tiene que separarse del testimonio de su vida, que proyecta una luz única sobre esta enseñanza.

2. *«Y recorría toda la Galilea, todas las ciudades y aldeas, enseñando en sus sinagogas y proclamando el evangelio del Reino y curando toda enfermedad y toda dolencia»* (Mt 4,23 y 9,35). Encuadrando los capítulos 5 a 9 de este evangelio, esta frase del redactor mateano produce una inclusión. Estos cinco capítulos forman una unidad literaria y temática. Su contenido recoge y despliega los tres participios de esta frase-síntesis que los introduce y los concluye. La enseñanza del SM (caps. 5-7) y las curaciones realizadas (caps. 8-9: diez milagros) son dos formas de realización del evangelio del Reino. Jesús proclama el Reino en palabras (caps. 5-7) y en obras (caps. 8-9). El SM viene más específicamente a ilustrar las condiciones de entrada y de crecimiento en el Reino; prolonga el «¡convertíos!», que es la respuesta humana a la llegada del Reino (4,23).

Que el SM sea una expresión del evangelio del Reino resulta más manifiesto cuando se constata que el tema del Reino es una de las grandes articulaciones de este discurso. Desde la primera frase del SM se nos sitúa en una relación con el Reino, con la primera bienaventuranza (5,3; sobre el Reino, véase también 5,10.19[bis]; 6,10.[13].33; 7,21). Así pues, esta «catequesis» que es el SM es una prolongación del «kerigma» del Reino de Dios. O lo que es lo mismo, las exigencias humanas que traza el SM se derivan del don de Dios que las precede y les da fundamento.

EL CONTEXTO TEOLÓGICO

La estructura es ya un índice de sentido, es decir, de teología. La intención del párrafo que sigue es simplemente la de situar el SM en su relación con un texto clave del evangelio de Mt, de un elevado nivel teológico: *el final de 28,18-20.*

Subrayemos los elementos de este final evangélico que tienen una relación con el SM e iluminan su alcance. El hecho de que, en su primero y en su último discurso, Jesús se dirija a los discípulos «en una montaña» de Galilea (28,16; 5,1; cf. 4,23) crea un vínculo entre estas dos enseñanzas del Maestro. En su mandato misionero, el Resucitado invita a sus discípulos a *«enseñar a poner por obra todo lo que os he mandado»* (v. 20). Se hace referencia al conjunto de las disposiciones de Jesús en el evangelio, pero de manera especial a las del SM (cf. el mismo verbo «enseñar» en 28,20 y 5,2), que contiene el conjunto más amplio de prescripciones de Jesús a los discípulos y encierra una insistencia en la puesta en práctica de las prescripciones formuladas (7,13-27).

Es particularmente digno de atención el cambio de situación del que habla en Mt 28. Ya no se trata de un maestro terreno, sino del Señor que ha resucitado investido de *«todo poder en el cielo y en la tierra»* (v. 18; alusión clara a Dn 7,14, versión de los Setenta). Así pues, el final evangélico da una nueva profundidad de sentido a las palabras de Jesús en el SM. Es con la autoridad misma del «Dios con nosotros», hecho tal en plenitud por su resurrección, como Jesús asume de nuevo la enseñanza del SM y la recoge para todas las generaciones venideras. Sus futuros discípulos podrán observar todos sus mandatos, ya que él estará presente y les asistirá con su poder «todos los días hasta el final de los tiempos» (v. 20). Los discípulos se ven invitados a vivir el SM en un vínculo de comunión con la persona del Resucitado Dios-con-nosotros. La

cristología y la teología son el lugar de emergencia de la ética del SM.

EL CONTEXTO ECLESIAL

De las reflexiones que venimos haciendo podemos sacar algunas conclusiones que son ampliamente aceptadas. Para una demostración de lo que aquí no hacemos más que afirmar, puede consultarse con provecho la exposición clara y bien documentada de J. Zumstein, presentada en el Cuaderno bíblico nº 58, sobre *Mateo el teólogo* (cf. pp. 21-25).

El redactor del evangelio de Mt es un discípulo judeocristiano que escribe para una comunidad compuesta sobre todo de cristianos salidos del judaísmo. Excluida de la sinagoga, esta comunidad cristiana se había abierto a los paganos. ¿Se puede precisar la situación eclesial (lo que la exégesis llama *Sitz im Leben)* sobre la que intenta expresarse Mt al escribir su evangelio (y de manera especial el SM)? A partir de los datos del texto, la hipótesis que parece más aceptable es que Mt escribe sobre todo para responder a dos problemas:

1. *Un problema hacia fuera:* una situación de tensión, y hasta de conflicto, con el judaísmo oficial después de los años 70, que se iba reconstruyendo a partir del movimiento fariseo. Uno de los objetivos del evangelio de Mt sería sostener e iluminar a los cristianos en esa situación polémica. Por ejemplo, sirviéndose ampliamente de las citas del Antiguo Testamento, demuestra que Jesús es el Mesías y que la Iglesia formada por sus discípulos es la verdadera continuación del pueblo elegido del Antiguo Testamento. El desarrollo de 5,17-20 sobre la no-abrogación de la Ley querría asegurar a los cristianos descendientes de los judíos el origen divino de las exigencias evangélicas.

2. *Un problema interno a la Iglesia:* una situación de tensión o de conflicto con los cristianos pietistas que parecían olvidarse de la enseñanza del Jesús terreno sobre los compromisos de una vida de fe. Esta hipótesis se plantea especialmente a partir de los versículos propios de Mt en la parte final del SM: 7,15 y 7,22. Mt invita a su Iglesia a precaverse de los «falsos profetas», que vienen «disfrazados de ovejas», o sea, que son miembros de la comunidad y con apariencia de buenos cristianos (7,15). Rezan: «Señor, Señor» y pueden incluso gozar de carismas prestigiosos, como la profecía, el exorcismo y la curación (7,22), pero que están realmente lejos de Cristo porque son unos «sin ley» *(anomia* en griego: 7,23; cf. 13,41). Por causa principalmente de ellos habría redactado Mt el SM y el texto del juicio final de 25,11-46, para recordarles que la fe en el Señor resucitado tiene sus leyes, es decir, que no puede ser verdadera si no se traduce en comportamientos que afectan a toda la existencia.

Se puede proponer la hipótesis de que el problema planteado por los pietistas o «anomistas» (sin ley) se complica más aún por un conflicto entre éstos y los legalistas de tendencia judaizante. Mt reaccionaría contra los excesos de los dos frentes. Así se explicarían los enunciados aparentemente contrarios de 5,17-20: hay que mantener todas las prescripciones de la Ley (5,18-19, contra los anomistas, tanto si eran pietistas como si eran cristianos mediocres en su comportamiento), mientras que por otra parte la Ley «se ha cumplido» y la «justicia» de Jesús no es la de los escribas y fariseos (5,17.20 contra los rigoristas judaizantes). Las hipótesis sobre los problemas eclesiales que marcaron el nacimiento de los textos evangélicos mantendrán siempre una buena dosis de incertidumbre. Pero siguen siendo fascinantes... y útiles. Permiten leer el SM (y el conjunto del evangelio) como un texto vivo, dirigido a una comunidad concreta, y ofrecen un horizonte de comprensión de unos enunciados cuya elección o asociación por parte del evangelista parecen enigmáticas.

UN TEXTO BIEN CONSTRUIDO

La mayor parte de los autores actuales establecen la estructura del SM tomando en consideración los procedimientos antiguos de composición, que nos describe en particular la estilística y el análisis estructural (llamado a veces retórica): palabras clave repetidas, procedimiento de la inclusión, etc.

ACUERDOS Y DESACUERDOS

Se ha logrado un consenso bastante amplio sobre la división del discurso en tres partes: 5,3-16; 5,17-7,12; 7,13-27. En efecto:

1. El cuerpo cenfral está bien delimitado por la inclusión que constituye la repetición de la fórmula «la Ley los profetas» en 5,17 y 7,12. La regla de oro recapitula («por tanto» al comienzo de 7,12) todas las *instrucciones sobre el cumplimiento de la Ley y la* «justicia» (5,20; 6,1.33) que se dan en el cuerpo del discurso que va de 5,17 a 7,12.

2. Puesto que 5,1-2 y 7,28-29 constituyen la introducción y la conclusión del discurso, la primera parte, que podemos llamar exordio, está formada por los vv. 3-16 del cap. 5, es decir, las bienaventuranzas (vv. 3-12), y de la perícopa sobre la sal y la luz (vv. 13-16). El cambio de la tercera persona por la segunda en la última bienaventuranza *(«Dichosos vosotros...»:* vv. 11-12) lleva a cabo la unión de los vv. 13-16 *(«Vosotros sois la sal...»)* con las bienaventuranzas.

3. El conjunto 7,13-27 forma la tercera parte del discurso. Se trata de una parénesis, de una invitación urgente a conformar la vida con las enseñanzas precedentes. La invitación se presenta bajo la forma de cuatro alternativas (= pequeñas unidades). Dentro del cuerpo central se reconocen dos conjuntos, que constituyen sus dos primeras secciones: 5,21-48 y 6,1-18. Las seis antítesis sobre la Ley forman efectivamente un bloque muy homogéneo, unificado por la repetición de una misma fórmula *(«Habéis oído que se dijo... Pero yo os digo»)* y el encuadramiento formado por la repetición del verbo «abundar» (5,20 y 5,47: «extraordinario»). La sección segunda (6,1-18) está también claramente unificada por la repetición de las mismas fórmulas para las exposiciones sobre la limosna (vv. 1-4), la oración (vv. 5-6) y el ayuno (vv. 16-18). La inserción del Padrenuestro (vv. 7-15) en este último conjunto es una cuestión planteada a los intérpretes.

La secuencia 6,19-7,12 está formada por un material más heterogéneo y parece estar mucho menos estructurada. Algunos comentaristas renuncian a ver en ella una organización en secciones. Otros piensan que el material puede agruparse en dos o tres conjuntos unificados.

PROPUESTA DE UNA ESTRUCTURA

Además de los indicios estilísticos y literarios, tendremos en cuenta para establecer nuestra estructura los procedimientos de composición rabínicos que han señalado algunos autores (W. D. Davies y sobre todo J. Dupont) en el SM, especialmente los dos siguientes: una propuesta general seguida de ejemplos concretos, y unas agrupaciones ternarias. Proponemos un plan a partir de estos criterios. Nuestros enunciados de división se formulan en la medida de lo posible con ayuda de las expresiones características del texto (por ejemplo, palabras clave repetidas).

Le hemos dado un título al conjunto: «La justicia del Reino del Padre». El término «justicia» *(dikaiosyne* en griego) aparece cinco veces, en las grandes articulaciones del discurso (5,6.10.20; 6,1.33; sin em-

LA JUSTICIA DEL REINO DEL PADRE

Introducción: el auditorio (5,1-2) [cf inclusión 5,1-2 y 7,28-8,1]

I. Exordio: Las bienaventuranzas del Reino de los cielos (5,3-16)

1 Las ocho bienaventuranzas del Reino (5,3 10)

2 La novena bienaventuranza La sal y la luz (5,11-16) [cf «vosotros»]

II. Cuerpo central: la justicia del Reino o vivir como hijos del Padre (5,17-7,12)

Introducción El cumplimiento de la Ley y de los profetas (5,17-19)

1 La justicia sobreabundante (5,20-48) [cf «sobreabunda» 5,20 y 5,47]

- 1 Enunciado general sobre la justicia (5,20)
- 2 Seis aplicaciones (5,21-48)

2 La justicia hecha en secreto ante el Padre (6,1-18)

- 1 Enunciado general sobre la justicia (6,1)
- 2 Tres aplicaciones (6,2-18)

3 La justicia buscada de forma exclusiva y sin inquietud (6,19-34)

- 1 Atesorar sirviendo a Dios y no a Mammón (6,19-24)
- 2 Buscar la justicia del Reino sin inquietud (6,25-34)

4 Sentencias agrupadas (7,1-11)

- 1 No juzgar al hermano (7,1-5)
- 2 No dar lo que es santo a los perros (7,6)
- 3 Pedir y el Padre dará (7,7-11)

Conclusión Esto es la Ley y los profetas (7,12)

III. Exhortación final: Son palabras para hacer (7,13-27)

1 Dos caminos (7,13-14)

2 Dos géneros de profetas y de frutos (7,15-20)

3. Dos clases de discípulos (7,21-23)

4 Dos tipos de casas (7,24-27)

Conclusión: una enseñanza con autoridad (7,28-29)

bargo, está ausente en el capítulo 7; pero estructura las bienaventuranzas en dos grupos de cuatro y asegura una vinculación entre las bienaventuranzas y el resto del discurso). La expresión «Reino de los cielos» aparece ocho veces a lo largo del texto (5,3.10.19 [dos veces]; 6,10.[13].33; 7,21), lo cual confirma lo que hemos visto: el SM desarrolla el programa de la Buena Nueva del Reino de Dios.

A lo largo de todo el SM hay además un sustantivo que se repite más aún que los de «justicia» y de «Reino»: el de «Padre». Podemos contar 17 referencias al Padre en el discurso del SM: 5,16.45.48; 6,1.4.6(dos veces).8.9.14.15.18(dos veces).26.32; 7,11.21. Los casos se encuentran principalmente en la sección media de la parte central del discurso (10 casos en 6,1-18). ¿Estaremos en presencia del tema más fundamental del SM?

Siguiendo los estudios hechos por varios exégetas, creemos que la oración enseñada por Jesús (6,9-13) constituye el corazón del SM y condensa los temas principales del discurso.

Auditorio (5,1-2)
  Introducción: Declaraciones (5,3-16)
    La Ley y los profetas (5,17-19)
      Antítesis (5,20-48)
        Justicia ante Dios (6,1-6)
          Padrenuestro (6,7-15)
        Justicia ante Dios (6,16-18)
      Atesorar, inquietarse, juzgar,
        pedir (6,19-7,11)
    La Ley y los profetas (7,12)
  Conclusión: Exhortaciones (7,13-27)
Auditorio: Reacciones (7,28-29)

Si la oración dirigida al Padre está en el centro del SM, ¿no será ésta otra indicación de que el tema del «Padre» ocupa un lugar fundamental en la ética (la «justicia») exigida por Jesús a los que desean escucharlo? De 44 apariciones del término «Padre» en el evangelio de Mt (4 veces en Mc y 17 en Lc), 17 se encuentran en el SM y, en este discurso, Jesús dice siempre: «tu Padre» o «vuestro Padre» (dos excepciones: «Padre nuestro» en 6,9 y «mi Padre» en 7,21). Constantemente recuerda a Dios como Padre de los hombres. ¿Por qué cree Jesús que es necesario hablar tanto de nuestro Padre para decirnos quiénes somos y cómo hemos de portarnos?

Las 10 menciones del Padre en la sección central del SM no están repartidas al azar. Están colocadas en el enunciado general sobre la justicia (6,1), como conclusión de la exposición de cada una de las tres prácticas de la justicia (6,4.6[2 veces].18[2 veces]), como apertura de la oración (6,9), y va a su vez precedida y seguida inmediatamente de menciones del Padre (6,8.14.15). El «Padre» es el término y el tema que estructura toda esta sección central (6,1-18) del SM.

Dios Padre no es el objeto directo o explícito de la enseñanza del SM. Éste se refiere más bien a la manera de ser y de obrar a la que están llamados los hombres. Pero ¿no será que, en su realidad más honda, el SM habla primero del Padre antes de hablar de nosotros y para hablar correctamente de nosotros?

Saquemos ante todo una conclusión de nuestro análisis sobre el lugar del Padre en la sección de 6,1-18. Si la referencia al Padre estructura este texto central del SM y el centro del centro es una oración al Padre, ¿no es evidente que la enseñanza del SM es una llamada a una vida moral (una manera de ser y de obrar) que adquiere su sentido y su fuente en una relación vivida con el Padre, llamada a expresarse en una oración al Padre? El análisis del texto, especialmente de la sección 5,43-6,18, dará lugar a una reflexión sobre esta cuestión. Nos detendremos en la presencia y en la función de tres términos –tres realidades– que son correlativos: Padre, hijo, hermano. La estructura profunda del SM ¿no estará quizás constituida por la triple temática enlazada entre sí: Paternidad – Filiación – Fraternidad?

Una lectura continua del texto

EL CAMINO DE LA FELICIDAD (5,3-12)

3 *Dichosos los pobres en el espíritu, porque de ellos es el Reino de los cielos.*
4 *Dichosos los que están tristes, porque serán consolados.*
5 *Dichosos los humildes, porque heredarán la tierra.*
6 *Dichosos los que tienen hambre y sed de justicia, porque serán saciados.*
7 *Dichosos los misericordiosos, porque habrá misericordia para ellos.*
8 *Dichosos los limpios de corazón, porque verán a Dios.*
9 *Dichosos los constructores de paz, porque serán llamados hijos de Dios.*
10 *Dichosos los perseguidos por ser justos, porque de ellos es el Reino de los cielos.*
11 *Dichosos vosotros cuando os insulten, cuando os persigan y digan falsamente contra vosotros toda clase de mal por causa mía.*
12 *Estad alegres y contentos, porque vuestra recompensa es grande en los cielos; en efecto, así persiguieron a los profetas que os precedieron.*

Hay un Cuaderno bíblico (nº 24) dedicado a *El mensaje de las bienaventuranzas.* Lo escribió Jacques Dupont, especialista en las bienaventuranzas, sobre las que ha escrito una obra en tres volúmenes muy documentada. En el presente Cuaderno, nuestras consideraciones recaerán sobre las bienaventuranzas como conjunto y sobre el significado de cada una de ellas.

DOS VERSIONES DIFERENTES

Si en una reunión les pedimos a los participantes que nos nombren las bienaventuranzas, las respuestas suelen ser diferentes en América del Norte y en América del Sur. En Canadá, después de un momento de vacilación, nos dirán: «los pobres de corazón..., los misericordiosos..., los corazones limpios..., los constructores de la paz...». En Brasil, surgirá la respuesta, rápida y breve: «Dichosos los pobres..., los que pasáis hambre..., los que lloráis». La vivencia social y eclesiástica orienta las miradas que se dirigen al evangelio.

Entre las bienaventuranzas de Mt y las de Lc, las diferencias parecen ser más numerosas que las semejanzas. Mt contiene nueve; Lc, sólo cuatro. Al contrario, este último pone detrás de las bienaventuranzas unas lamentaciones: son cuatro «¡ay de vosotros!» que responden a los cuatro «¡dichosos vosotros!». Incluso las bienaventuranzas que son paralelas en Mt y en Lc encierran algunas diferencias que afectan al sentido.

El texto de Lucas parece estar más cerca de las bienaventuranzas tal como las pronunció Jesús durante su ministerio en Galilea. Inspirándose en el pasaje de Is 61 que, en la sinagoga de Nazaret, él mismo declara que se cumplió con su venida (Lc 4,16-21; cf. 7,20-22), Jesús proclama dichosos a los pobres, a los hambrientos, a los afligidos, porque Dios está cerca de ellos y les garantiza un porvenir mejor, es decir, un vuelco de su situación en el Reino. La primera bienaventuranza en Lucas se precisa en las otras tres: los «pobres» se encuentran en situación de carencia en el plano económico («pasan hambre»), en el plano afectivo («lloran») y en el plano social («son odiados, rechazados, insultados»). Al conceder durante todo su ministerio una atención privilegiada a los enfermos, posesos, pecadores, publicanos, mujeres, Jesús predica en acto las bienaventuranzas que proclama. Jesús revela así de antemano algo, no sobre nosotros, sino sobre Dios y su Reino: da testimonio del Dios de justicia y de amor y anuncia el don de su Reino a los pobres, que se convierten en sus beneficiarios privilegiados. Las bienaventuranzas son entonces una aplicación del mensaje central de la Buena Nueva del Reino de Dios (Lc 4,43; Mt 4,17).

¿Son entonces las bienaventuranzas en Mt menos fieles a Jesús? Los añadidos «pobres *en el espíritu*», «sed *de justicia*» y las bienaventuranzas propias de Mt (los misericordiosos, los limpios de corazón, los constructores de la paz...) dan a su texto un alcance moral y espiritual. La perspectiva teológica propia de la predicación de Jesús cede el paso a un mensaje centrado en las actitudes espirituales y morales que hay que adoptar para gozar del Reino. Pero esta enseñanza es también la de Jesús que, al acercarse a los pobres socialmente y a los pecadores, quiso que también ellos «se convirtieran» (cf. Lc 5,31-32), se volvieran a Dios, se abrieran a la gratuidad de su amistad y de su perdón, y se dejaran transformar por el evangelio del Reino (cf. Lc 7,39-50; 15,11-32; 19,1-10). Todos los enunciados de las bienaventuranzas de Mateo corresponden a temas frecuentes en los evangelios. Los dos textos de las bienaventuranzas de Lucas y de Mateo se completan por tanto maravillosamente y, si unas personas se ven atraídas por uno más que por el otro, todas están invitadas a dejarse evangelizar por el mensaje de los dos.

DICHOSOS: ¿QUÉ DICHA?

Las bienaventuranzas nos presentan el programa para tener éxito en la vida: lo que da felicidad y sentido a la existencia humana. Si nos fascinan, también nos extrañan y nos cuestionan. Parecen estar tan en contraste con los caminos de felicidad que predica nuestra sociedad ambiental que, para captar su sentido, hay que intentar primero comprender qué es lo que quiere decir Jesús con su declaración: «Dichosos».

Las bienaventuranzas evangélicas se arraigan en el terreno del Antiguo Testamento y del judaísmo. En los Setenta, la palabra griega *makarios* (dichoso) que utiliza Mt 5 suele servir para traducir el término hebreo *ashré,* que se encuentra 45 veces en la Biblia hebrea. Los «macarismos» figuran principalmente en los salmos (25 veces) y en los libros sapienciales. A diferencia de la «bendición» *(berākāh),* frecuente en el Antiguo Testamento, que es una palabra tensa hacia el futuro y que realiza lo que significa, la «bienaventuranza» es una forma de felicitación, que supone por tanto la constatación de una felicidad ya realizada o, por lo menos, en plan de realizarse. Al decir «dichoso», Jesús constata y proclama la felicidad de la persona descrita en la bienaventuranza. Por consiguiente, la bienaventuranza no es una promesa de felicidad para el futuro (¡el cielo!), sino una declaración de felicidad en el presente. Por otra parte, el primer miembro de las bienaventuranzas evangélicas no encierra ningún verbo; en griego, el único sentido posible en

este caso es el presente y no el futuro. Los destinatarios de las bienaventuranzas son dichosos..., aunque quizás no se den cuenta de ello ni tengan conciencia de que lo son.

¿Cómo comprender esta declaración de una felicidad presente? La segunda parte de cada bienaventuranza, introducida por un «porque» *(hoti* en griego), expresa el motivo o fundamento de la felicidad. Los destinatarios son dichosos porque forman parte del Reino que ya ha comenzado: «porque de ellos es el Reino de los cielos» (verbos en presente en los vv. 3 y 10, que forman una inclusión; cf. también Lc 6,20). Pero lo son también en virtud del porvenir lleno de esperanza que se abre ante ellos: «porque *heredarán* la tierra..., porque *serán* consolados», etc. (verbos en futuro en los vv. 4 al 9; véase también Lc 6,21-23). La dicha proviene de la certeza de ser beneficiario de la presencia amorosa de Dios, pero también de la promesa de verse plenamente colmado cuando llegue la realización total y definitiva de este Reino.

En el segundo miembro de cada bienaventuranza se trata siempre del Reino, pero bajo diversas imágenes sacadas del Antiguo Testamento y del judaísmo (véase el Cuaderno bíblico nº 24, pp.12-21; 42-58). Algunos de estos enunciados de la segunda parte se han escogido en virtud de su correspondencia con la primera (por ejemplo, «los afligidos..., serán consolados»), pero es preferible no buscar demasiado un vínculo riguroso entre cada segundo miembro de las bienaventuranzas y el primero. Decir, por ejemplo, que los «hambrientos de justicia» se saciarán y que los «limpios de corazón» verán a Dios, son diversas maneras de afirmar que los destinatarios de las bienaventuranzas están llamados a gozar de los beneficios del Reino. El giro pasivo de los verbos (Mt 5,5.6.7.9 y Lc 6,21) se debe al lenguaje convencional que, por reverencia, evita nombrar a Dios como sujeto de la acción (es el «pasivo teológico»). Así, Dios consolará a los afligidos, lo mismo que saciará a los sedientos de justicia, concederá su misericordia a los misericordiosos y llamará hijos suyos a los constructores de paz. Se trata verdaderamente de un Reino, del que Dios es el centro y el artífice supremo.

Las bienaventuranzas se dirigen a unas categorías de personas caracterizadas por sus situaciones (Lc) o sus disposiciones interiores (Mt). En Lc, los pobres, los hambrientos y los que lloran no son dichosos por causa de su estado de pobreza (que sigue siendo un mal), sino debido al amor privilegiado que Dios les manifiesta y a la promesa de que algún día cambiará su situación y se verán plenamente colmados. En Mt, la bienaventuranza corresponde a unas disposiciones subjetivas que se exigen a los candidatos. Si están seguros de la presencia y de la promesa de Dios, es en virtud de la realidad que viven, es decir, de su opción de vida por los valores del Reino (pobreza en el espíritu, etc.). La felicidad es inseparable de las disposiciones espirituales y de las actitudes concretas a las que está condicionado el ofrecimiento de la segunda parte. De esta manera, bajo su forma declarativa, las bienaventuranzas en Mt implican una llamada a ponerse en las disposiciones necesarias para gozar del don y de la promesa y, de este modo, saborear la dicha de las bienaventuranzas. Los destinatarios son felices porque se dejan transformar interiormente por los valores del Reino.

Estamos muy lejos de las concepciones de felicidad corrientes en nuestra sociedad: satisfacción de todos los deseos terrenos, ausencia de problemas y de sufrimientos, estado de euforia psicológica o experiencia de sensaciones fuertes. La felicidad de la que hablan las bienaventuranzas es una felicidad que viene a nosotros, no una felicidad producida por nosotros. No excluye la privación y el sufrimiento. En Lc se habla concretamente de unas personas que la sociedad considera como desgraciados. La última bienaventuranza en Mt y en Lc invita a «estar alegres y contentos» en los momentos de persecución. La dicha anunciada en las bienaventuranzas es una verdadera alegría, basada en una fe (en el acompañamiento be-

névolo de Dios) y en una esperanza (en la recepción plena de los bienes del Reino). Este gozo es el resultado de un acto de armonía con Dios, con los otros y consigo mismo. Jesús pudo proclamar las bienaventuranzas porque fue el primero en vivirlas. Reflejan su experiencia, en su práctica concreta de fe y de esperanza, atravesada por el sufrimiento y la perspectiva de la cruz. Jesús es entonces la garantía y el modelo de la existencia bienaventurada.

LAS BIENAVENTURANZAS DE MATEO

Las bienaventuranzas nos hablan de temas muy actuales: la pobreza, la justicia, la paz, la mansedumbre... Pero ¿qué sentido tienen en el evangelio? ¿Corresponden al sentido hoy corriente entre nosotros? Hay que considerar tres factores:

– el origen de la bienaventuranza, es decir, el sentido del término en el Antiguo Testamento y en el judaísmo, que inspiraron a Jesús y a los evangelistas (la *fuente* del sentido);

– el contexto mateano, que indica la interpretación dada a los textos-fuentes. En efecto, Jesús cumple las promesas del Antiguo Testamento, añadiéndoles a menudo una novedad de sentido;

– el testimonio de la vida de Jesús, en la medida en que puede establecerse un vínculo entre lo que refiere el evangelio y las bienaventuranzas particulares.

Dichosos los pobres en el espíritu

La expresión «pobres en el espíritu» *(ptokhoi to pneumati* en griego) no existe en ningún otro lugar de la sagrada Escritura. Algunos Padres de la Iglesia piensan que esta bienaventuranza se refiere al desprendimiento interior de los bienes terrenos: pobre «por la fuerza de» su espíritu, es decir, voluntariamente pobre. Hoy son pocos los exégetas que optan por esta interpretación; sin embargo, las explicaciones de la primera bienaventuranza en términos de «espíritu de pobreza», de desprendimiento de los bienes terrenos, siguen siendo muy corrientes.

Hay que pensar más bien que este giro griego refleja una expresión semítica corriente en el Antiguo Testamento. Mt la emplea de buen grado, como podemos ver en la otra bienaventuranza que ofrece una construcción paralela («puros en cuanto al corazón», v. 8) y en la otra expresión, cercana a las bienaventuranzas: «manso y humilde de corazón» (11,29). Estamos en presencia de un dativo de relación, de uso frecuente, que no señala al agente sino al portador o el terreno de comportamiento: «pobre en lo que concierne al espíritu». Por tanto, la pobreza de que se trata tiene su sede en el interior (el espíritu) del hombre. Se entiende entonces en un sentido metafórico. Un espíritu cualificado por la pobreza no es autosuficiente, sino que sabe reconocer su indigencia y su necesidad de los demás para vivir y crecer. La mayor parte de los Padres de la Iglesia comprendieron la primera bienaventuranza en el sentido de humildad. Hoy, la mayor parte de los exégetas estarían sin duda de acuerdo con el sentido siguiente: son dichosos los espiritualmente o interiormente pobres; son dichosos los que reconocen que dependen enteramente de Dios y se ponen totalmente en sus manos.

Esta interpretación puede justificarse por el estudio del trasfondo del Antiguo Testamento y de los escritos de Qumrán, así como del contexto del evangelio mateano. El sustrato semítico *ānāw* o *ānî* («pobre») evoca la imagen de «encorvado». Los *ānāwim* son las personas oprimidas socialmente, incapaces de hacer respetar sus derechos, obligados a encorvarse ante los ricos y los poderosos. Estos términos pasaron a describir, sobre todo en los salmos y en los profetas, la actitud de la persona encorvada ante Dios, confesando su estado miserable y esperando la ayuda so-

lamente de Dios. En un escrito de Qumrán (1QM 14,7) se encuentra una expresión correspondiente: los *anwey ruah* designan a los «humildes de espíritu», en oposición a los «corazones endurecidos», es decir, los orgullosos. De esta manera los «pobres en el espíritu» son las personas que se doblegan interiormente sometiéndose por completo a Dios y sacando su fuerza de él. Son los humildes.

El tema de la humildad y de la dependencia respecto a Dios está subrayado especialmente en el evangelio de Mateo. En 18,1-4 Mt recoge un pasaje recibido de la tradición, pero añade; *«Por tanto, todo el que se rebaje como este niño, será el más grande en el reino de los cielos»* (18,4). El niño se convierte en tipo de la actitud de rebajamiento de uno mismo, presentada como condición fundamental para entrar en el Reino (cf. v. 3). Las bienaventuranzas de Mt tienen su contrapartida en los «¡ay de vosotros!» dirigidos a los escribas y fariseos en el capítulo 23. Jesús los critica ante todo porque actúan para que se les admire y se les llame «maestros» y «doctores». Como conclusión, añade: *«El que se eleve será rebajado, y el que se rebaje será elevado»* (v. 12). El paralelismo antitético entre los discursos de los capítulos 5 y 23 nos invita a pensar que la primera bienaventuranza de los «pobres en el espíritu» se refiere a los que adoptan una actitud opuesta a la orgullosa suficiencia de los fariseos, que se creen superiores y pretenden «conseguir su salvación» mediante una observancia minuciosa de los detalles de la Ley.

En oposición a los «escribas y fariseos» (cf. 5,20) y de la manera de ser de que son los prototipos, el pobre en el espíritu es aquel que no tiene ninguna pretensión ante Dios ni ante los hombres. Se reconoce tal como es: una criatura que tiene en Dios todas sus riquezas. Es abierto y acogedor. Por tanto, puede crecer mucho, porque sabe que lo tiene todo por recibir. Para él la salvación es un don que hay que acoger antes de ser una tarea que cumplir. La primera bienaventuranza es la bienaventuranza de base, ya que expresa la actitud fundamental necesaria para pertenecer al Reino: la actitud de receptividad. Sin ella, es imposible dejarse enriquecer y vivir y crecer en la comunión con Dios y con los demás.

Jesús fue el primero en vivir esta bienaventuranza que predicó. Inmediatamente antes de las bienaventuranzas, en el relato de las tentaciones, Mt presenta a Jesús como totalmente vuelto hacia Dios y alimentado de su Palabra (4,1-11). En un texto propio del evangelista oímos esta declaración de Jesús: «Aprended de mí, porque soy manso y humilde de corazón» (11,29).

Dichosos los humildes

Esta bienaventuranza se presta a malentendidos. El término evangélico «humilde» *(praeis* en griego; traducido a veces por «manso») tiene un significado particular. El sustrato del Antiguo Testamento y el contexto mateano indican que la bienaventuranza de los «humildes» tiene esencialmente el mismo significado que la de los «pobres en el espíritu». En efecto, esta bienaventuranza está inspirada directamente en el Sal 37,11: *«los humildes heredarán la tierra»* (los mismos términos en Mt 5 y en Sal 37,11 griego). Pues bien, en el salmo la palabra griega *praeis* traduce el hebreo *ānāwim,* que está en el fundamento de la primera bienaventuranza. En el salmo 37 los *ānāwim* o *praeis,* al revés de los «impíos», son los que «cuentan con el Señor» (v. 3), los que «descansan en el Sheol y esperan en él, sin perder la paz ante el que prospera con la intriga» (v. 7). En los otros seis empleos de *praeis* en el salterio griego, que son traducciones de *ānāwim* (Sal 25,9ab; 34,3; 76,10; 147,6 y 149,4), encontramos este mismo significado de ausencia de cólera, de paciencia y sobre todo de confianza en el Señor. Con razón, la TOB y la Biblia de Jerusalén traducen todos estos empleos del término en el salterio (incluido el del Sal 37,11) por «los humildes».

El estudio de los otros dos empleos de *praús* (singular de *praeis)* en el evangelio de Mt –observemos que esta palabra no aparece en los otros evangelios– confirma este sentido, que por otra parte se le aplica a Jesús: *«Aprended de mí, que soy manso (praús) y humilde de corazón»*. Puesto en relación con el último empleo de *praús* en Mt 21,5, se ve que los términos «manso» y «humilde» tienen un significado similar. Preparándose para entrar en Jerusalén, Jesús cita el texto profético de Zac 9,9 y se lo aplica a sí mismo: *«He aquí que viene a ti tu rey, humilde (praús) y sentado en un asno, en un pollino»* (21,5). El adjetivo *praús* expresa por tanto el rebajamiento, la humildad del Mesías.

La mayor parte de los Padres, muchos autores espirituales y algunos exégetas contemporáneos comprenden que esta bienaventuranza se refiere a las personas que se muestran mansas y benévolas en su trato con el prójimo. Pero si la segunda bienaventuranza significa, como la primera, la actitud de total dependencia de Dios, la «humildad» no es aquí ante todo una manera de estar frente a los demás, sino frente a Dios. Reconozcamos, sin embargo, que esta relación con Dios no puede ser verdadera si no se expresa igualmente en las relaciones con los demás.

Esta segunda bienaventuranza no es una simple repetición de la anterior. Le añade un nuevo colorido por lo que sugiere el término elegido *(praeis)*. El humilde es aquel que no se irrita ante las contradicciones de la vida y sabe tener paciencia en la espera de verse colmado. El humilde no intenta violentar a Dios, arrancarle lo que él desea (compárese con el «pagano» de Mt 6,7-8: en su oración, intenta presionar a Dios y obtener de él lo que quiere, más bien que disponerse a acoger los dones del Padre, que conoce sus verdaderas necesidades). El humilde acepta el tiempo de Dios y la manera de obrar de Dios. Por tanto, no es una persona débil; al contrario, es un creyente que tiene una gran fuerza de alma. Las bienaventuranzas no son una cuestión de psicología. Designan una actitud expresamente escogida. Un temperamento «colérico» puede muy bien vivir la bienaventuranza de los humildes, siguiendo a Jesús (Mt 11,29; 21,5).

Dichosos los afligidos

Esta bienaventuranza es la única que tiene un equivalente en Lc *(«Dichosos los que lloráis»*, Lc 6,21). El texto de Mt está incluso más cerca que el de Lc del texto-fuente de Is 61,2: *«consolar a todos los afligidos»*. La palabra griega *penthos* designa una pena muy intensa. En este sentido de gran aflicción, provocada por graves calamidades, es como utilizan los profetas frecuentemente este término. En Is 61,2 el término expresa el dolor muy vivo, casi desesperado, ante la inmensa pérdida que se ha sufrido.

Estas observaciones conducen a algunos exégetas a concluir que esta bienaventuranza tiene el mismo sentido que su paralela en Lc. «Estos *afligidos* lo son muy en concreto: lloran a sus padres, a sus amigos, sus seguridades sociales que han desaparecido o se ven amenazadas», escribe P. Bonnard en su comentario al evangelio de Mateo (1970, p. 56). Sin duda. Pero ¿no da el marco de Mt una tonalidad peculiar a esta bienaventuranza? Las dos bienaventuranzas anteriores (vv. 3 y 4) y la que sigue (v. 6) remiten a una actitud respecto a Dios. En este contexto la bienaventuranza de los afligidos tiene probablemente un sentido ético y religioso. Se refiere especialmente a las personas que viven una gran aflicción humana con una actitud de confianza en Dios.

El examen del otro único empleo del verbo *penthein* en Mt autoriza a reconocer otro significado distinto a esta bienaventuranza. Jesús responde a los discípulos de Juan: *«¿Pueden afligirse (penthein) los invitados a la boda mientras está el esposo con ellos?»* (9,15; los paralelos en Mc y en Lc hablan de «ayunar»). La continuación del texto indica que el tiempo del ayuno, y más ampliamente el de la aflicción, será cuando el esposo, o sea Cristo, esté «au-

sente» de nuestro mundo. Se puede comprender entonces que la tercera bienaventuranza se aplica particularmente a los que se afligen de que, en nuestras sociedades, Dios y Jesucristo sean los grandes «ausentes». También puede decirse: los que se afligen de que nuestro mundo parezca tan poco abierto a los valores espirituales, a los valores del Reino. ¿Será preciso decidir tajantemente entre las diversas interpretaciones que se dan de esta bienaventuranza? ¿Será necesario excluir alguna de ellas, buscando a toda costa una sola significación? El lenguaje denso y conciso de las bienaventuranzas ¿no se presta a una cierta polisemia dentro de una «dirección de sentido»?

Dichosos los que tienen hambre y sed de justicia

También esta bienaventuranza ha sido mal comprendida muchas veces; se le aplican fácilmente las significaciones contemporáneas del lenguaje de la justicia. Esta bienaventuranza tiene características peculiares: existe bajo dos formas (vv. 6 y 10) y divide las ocho primeras bienaventuranzas en dos estrofas de cuatro; el término «justicia» *(dikaiosyne* en griego) tiene una gran importancia en el discurso, donde figura en otras tres articulaciones fundamentales (5,20; 6,1.33).

¿Qué justicia?

El vocabulario de la justicia *(sedeq* y *sedakah* en hebreo) es muy común en el Antiguo Testamento y cubre una gran gama de significados:

1. Justicia atribuida al **hombre:** 1) justicia entre los humanos *(justicia social o jurídica);* 2) relaciones justas de los hombres con Dios, es decir, obediencia a sus mandamientos *(justicia moral o religiosa;* a partir del Deuteronomio predomina este sentido sobre el primero).

2. Justicia atribuida a **Dios:** 1) juicio divino contra los enemigos de Israel o contra los israelitas pecadores *(justicia punitiva);* 2) acto de liberación o don de los beneficios divinos *(justicia salvífica;* empleo frecuente en Is 40-66).

¿En qué línea de sentido se sitúa el empleo mateano de esta palabra? En la línea moral y religiosa. En efecto, los otros cinco empleos de la palabra «justicia» en el evangelio de Mt (3,15; 5,20; 6,1.33; 21,32; ningún empleo en Mc; uno solo en Lc y en Jn) permiten establecer el significado de las dos bienaventuranzas de la justicia. Pues bien, en cada uno de estos pasajes mateanos, la justicia designa una actuación del hombre en conformidad con lo que Dios quiere. Leamos los dos versículos sobre la justicia que siguen a las bienaventuranzas en el SM. Nos permitirán definir el campo que ocupa la justicia.

5,20: *«Si vuestra justicia no es más abundante que la de los escribas y fariseos...»* Los versículos que siguen definen esta justicia más abundante en una serie de «antítesis»: Jesús enseña cuáles han de ser para los discípulos las relaciones justas que habrán de mantener con el prójimo (5,21-48).

6,1: *«Guardaos de hacer vuestra justicia delante de los hombres para que ellos os miren...»* Jesús prosigue su enseñanza sobre la justicia que hay que practicar: define la manera debida de cumplir unas acciones que tienen que ver con las relaciones de los hombres con Dios: dar limosna, orar, ayunar (6,2-18). La expresión utilizada en 6,1: «hacer *(poiein)* vuestra justicia» debe relacionarse con otras dos utilizadas en el final del SM: «hacer *(poiein)* la voluntad de mi Padre» (7,21) y «hacer *(poiein)* estas palabras mías» (7,24). Por tanto, practicar la justicia es conformarse con la voluntad del Padre tal como la enseña Jesús. Y la justicia que hay que practicar cubre tanto las relaciones con Dios como las relaciones con los demás.

La expresión *«hambre y sed de justicia»* significa el deseo ardiente y la búsqueda activa de vivir según la voluntad de Dios. Las metáforas del hambre y de la

sed pueden dar a entender que la justicia plena no puede ser producto solamente de los esfuerzos humanos. ¿No nos enseña el conjunto del SM que la justicia nueva a la que Jesús invita a sus discípulos supera infinitamente todos los esfuerzos humanos, aunque los exige, ya que se trata nada menos que de vivir como hijos del Padre, de hacerse perfectos como el Padre es perfecto (5,45.48)? Por tanto, en la tierra no podemos hacer más que aspirar a alcanzar plenamente esta justicia, que ponernos en marcha para su cumplimiento. Al final de todas las empresas humanas (marcadas ya por la gracia, diría san Pablo) el ajustamiento completo con el proyecto de Dios se hará por pura gratuidad, después del paso por la muerte.

Sin embargo, hemos de guardarnos de interpretar a Mt por Pablo, que utiliza en abundancia el vocabulario de la justicia. Existe la tendencia a explicar la *justicia* del evangelio de Mt por la doctrina de la *justicia* formulada en la obra paulina (véase el recuadro de la p. 64). Si Pablo desarrolló la dimensión de *justicia salvífica divina* presente en el Antiguo Testamento, Mt resalta la del *comportamiento humano conforme con la voluntad divina*. Es verdad que, en su alcance más profundo, se encuentran estas dos dimensiones: la justicia es al mismo tiempo la fidelidad de Dios a su alianza salvífica y la conformidad del hombre con las prescripciones de esta alianza.

Una nueva justicia

Pero lo mismo que Jesús inaugura una alianza nueva, así también invita a una justicia nueva. La «conformidad con la voluntad de Dios» no es ya conformidad con la Ley, sino con toda la enseñanza, ampliamente nueva, de Jesús sobre las relaciones con los demás y con Dios. Se invita al discípulo a vivir un amor total para con todos, incluido el don y el perdón a los mismos enemigos (5,20-48); se le invita a abrirse al Padre en una actitud de humilde y total dependencia de él (5,3-4; 6,1-18) y en un esfuerzo constante de modelarse según la calidad de su bondad para con todos (5,45-48). Finalmente, la justicia es una cualidad de la filiación, mejor dicho, es la misma filiación. Se sitúa más allá de la justicia moral de los fariseos, ya que es constitutiva del ser mismo; se trata de una justicia moral que es, en su fuente, una justicia ontológica, una justicia teologal.

Como para las otras bienaventuranzas, hay que entrar progresivamente en la bienaventuranza de la justicia. Porque si «tener hambre y sed de justicia» quiere decir aspirar a una vida perfectamente de acuerdo con lo que el Padre quiere que seamos (= ser verdaderos hijos suyos; por consiguiente, imitarle), ¿no nos conduce esto a intentar «ajustarnos», en nuestra manera de vivir, a la misma justicia divina, es decir, a la manera con que Dios es justo con los humanos? Pues bien, según el evangelio de Mateo, la justicia de Dios con los seres humanos es de un tipo distinto de la justicia humana. Está hecha de gratuidad (cf. 20,1-15) y de misericordia (cf. 18,23-35). Así, la bienaventuranza de la justicia (5,6) coincide con la de la misericordia (5,7). Las bienaventuranzas se conectan entre sí en su más hondo significado.

Estamos bastante lejos del sentido corriente que hoy se da al término «justicia», que designa el respeto a los derechos humanos. Hablar de justicia es hablar ante todo de justicia social. No cabe duda de que podemos y debemos mostrar que las obligaciones de justicia social están incluidas en la cuarta bienaventuranza. Pero ésta tiene esencialmente un alcance religioso, teologal (relación con Dios). La dimensión de justicia social se expresa mejor en la séptima bienaventuranza, la de los constructores de paz.

Dichosos los misericordiosos

En el Antiguo Testamento la misericordia, raramente atribuida a la persona humana, encierra dos aspectos esenciales: el perdón divino de las faltas y

la beneficencia activa de Dios con las personas necesitadas.

En hebreo hay un mismo término para designar las entrañas y la misericordia; viene de *rehem,* el útero, el seno materno. Ser misericordioso es dejar que «se conmuevan las entrañas» ante una situación de desgracia o de miseria. A partir de este sustrato del Antiguo Testamento, se puede dar una definición de los «misericordiosos», de acuerdo con la etimología latina: tener un «corazón» atento a las «miserias». Se trata de un estado interior que se traduce en un obrar. Los misericordiosos son los que efectivamente abren su corazón a los demás y tratan de aliviar su desgracia.

El contexto del evangelio de Mt indica dos maneras de practicar esta bienaventuranza, en conformidad con las que puso de relieve el Antiguo Testamento:

– Socorrer todo tipo de miserias

El pasaje más claro es el texto célebre del juicio final, propio de Mt (25,31-46): «Tuve hambre...». En este texto no figura la palabra «misericordia», pero los seis ejemplos de desgracia que se presentan corresponden a las «obras de misericordia» predicadas por el judaísmo. A partir de los ejemplos que se ponen en Mt 25, se puede ampliar el concepto y deducir que la bienaventuranza de la misericordia abraza todos los servicios que uno está llamado a hacer al prójimo necesitado.

– Perdonar

El perdón es la obra de misericordia por excelencia. La parábola del criado inmisericorde (18,23-35), propia de Mt, ilustra e ilumina lo que es nuestra bienaventuranza. Ante la desgracia y las súplicas de su criado, el rey «lleno de compasión» (literalmente: *tocado en sus entrañas,* v. 27), le perdona la suma fabulosa de diez mil talentos. Ante una idéntica desgracia y la misma súplica de uno de sus compañeros, este criado perdonado exige sin piedad el pago inmediato de la pequeña suma de cien denarios. De ahí el reproche del rey, que constituye la cima de la parábola: «¿No debías también tú *tener misericordia* de tu compañero como yo *tuve misericordia* contigo?» (v. 33).

Esta parábola sobre el perdón de las deudas ofrece una doble luz sobre la misericordia evangélica. El perdón concedido a los otros se deriva del perdón recibido de Dios. Tenemos así una respuesta a la objeción corriente de que perdonar es humanamente imposible y supera las capacidades humanas. La experiencia de haber sido perdonados por Dios nos hace normalmente aptos para que nosotros perdonemos a los que nos han ofendido (el *«como* yo tuve misericordia de ti» de 18,33 es tanto causativo como comparativo). Por otra parte el perdón de Dios, que siempre es primero, sólo es efectivo cuando es acogido realmente por el deudor; la acogida del perdón es real, auténtica, cuando el que lo recibe hace que produzca sus frutos perdonando él a los demás (18,35; cf. 6,14-15).

El arraigo teologal de la misericordia entre los seres humanos que expresa la parábola de Mt 18 (el perdón humano, *consecuencia* del perdón divino) es una enseñanza nueva de Jesús, no formulada en el Antiguo Testamento ni en el judaísmo. Otros tres textos propios de Mt atestiguan la importancia que concede al tema de la misericordia y permiten comprender mejor su alcance: 9,13; 12,7 y sobre todo 23,23 (anti-bienaventuranza).

Dichosos los limpios de corazón

El tema de la pureza de corazón se encuentra en los salmos y en los profetas. Allí ya no se insiste tanto en la pureza ritual como en los libros más antiguos de la Biblia. La pureza que se busca es de orden moral. No solamente se sitúa en el nivel de la conducta exterior, sino también en las disposiciones íntimas. Efectivamente, en la Biblia el corazón es la sede del pensamiento, de la voluntad y de los sentimientos (cf. *El hombre en el lenguaje bíblico. Corazón, lengua y manos en la Biblia,* en Cuadernos bíblicos nº 46, pp. 8-10).

La formulación de la sexta bienaventuranza parece ser que proviene del Sal 24,4-6, que contiene la expresión «limpio de corazón» y la alusión a «ver a Dios». El *limpio de corazón* del Sal 24 designa a la persona que está ante Dios con toda integridad y rectitud. Cf. también los salmos 15,1-2; 51,12 y 73,13. La bienaventuranza de Mt 5,8 se inscribe en esta corriente, como atestiguan los pasajes mateanos que tratan de la pureza de corazón: la verdadera impureza procede del interior (del corazón), no de las faltas contra las reglas de pureza ritual (15,18-20); el mal reside en la intención de la acción, no en el gesto exterior que se hace (5,28: segunda antítesis). El mal –y por tanto el bien– viene de dentro, no de fuera. En Mt 23,25-28, se dibuja a los escribas y fariseos como el antitipo de la bienaventuranza de los corazones limpios; se les llama «hipócritas» porque en ellos no se corresponde lo de dentro con lo de fuera; parecen buenos, pero no lo son. Del mismo modo, en el capítulo 6 del SM se dice de los «hipócritas» que realizan actos religiosos (limosna, oración, ayuno) para que los vean los hombres, no para agradar a Dios (6,1-6.16-18); su motivación es falsa y por eso su corazón es impuro.

Iluminada por el Antiguo Testamento y su contexto evangélico, la bienaventuranza mateana de los «limpios de corazón» designa a las personas que están interiormente exentas de malicia y de perversidad, buscan el bien, son rectas y leales con Dios y con el prójimo. Pero el evangelio de Mt pone de relieve una dimensión que no figura en los textos correspondientes del Antiguo Testamento: a diferencia de los hipócritas, los limpios de corazón son aquellos cuyo obrar exterior corresponde a su ser más profundo. Son personas que viven de acuerdo con lo que piensan, con lo que dicen y con lo que hacen. Aplicada a la vida cristiana, la pureza de corazón califica a los discípulos en los que el *parecer* cristiano refleja su *ser* cristiano. Un término contemporáneo para traducir esta bienaventuranza podría ser el de «autenticidad», comprendida no sólo como «sinceridad», sino como búsqueda de verdad y de rectitud en las relaciones con Dios y con los demás, así como el deseo de transparencia en el ser y en el obrar.

Dichosos los constructores de paz

La traducción literal del término griego *(eirenopoioi)* es «hacedores de paz». Por tanto esta bienaventuranza no se refiere a las personas que tienen un temperamento pacífico, sino a las que se comprometen activamente en la construcción de la paz.

La expresión «hacer la paz» sólo se lee una vez en el Antiguo Testamento (Prov 10,10 griego), pero es muy frecuente en los escritos rabínicos, donde quiere decir: trabajar por reconciliar a las personas en conflicto. Al contrario, en el Antiguo Testamento se utiliza mucho la palabra «paz» *(šhālôm)*. La paz que se busca y se desea no es sólo la estabilidad política, sino el desarrollo integral de las personas y de las colectividades. No es extraño entonces que la palabra *šhālôm* se utilice para expresar la era mesiánica y que, en algunos textos, el término pueda traducirse por «salvación» lo mismo que por «paz» (por ejemplo, Is 54,10). El Mesías esperado es llamado «príncipe de la paz» (Is 9,5-6; cf. Miq 5,4; Zac 9,10). Sobre este trasfondo del Antiguo Testamento y del judaísmo y tomando en consideración el contexto del evangelio de Mt, pueden asignarse dos significados complementarios a la bienaventuranza de los constructores de la paz.

La reconciliación

Los constructores de la paz son las personas «que trabajan activamente por establecer o restablecer la paz donde los hombres están divididos entre sí» (J. Dupont). En el SM, la bienaventuranza de la paz se repite bajo la forma de invitación a reconciliarse con el hermano antes de llevar la ofrenda al altar (5,23-24). Tal como está formulada *(«si te acuerdas de que tu hermano tiene algo contra ti, déjala y vete...»)*, esta norma invita a tomar la iniciativa de la reconciliación,

aunque uno no sea responsable de la ruptura. El conflicto que aquí se evoca es de naturaleza interpersonal. Es un ejemplo. La bienaventuranza de los constructores de la paz se extiende evidentemente a los que trabajan por arreglar los conflictos entre los grupos o entre las naciones.

La justicia humana

Los constructores de la paz son también las personas que trabajan por establecer las condiciones favorables para que todos y cada uno puedan desarrollarse en la línea de su humanidad. Aquí, la «paz» coincide con la «justicia» en el sentido con que hoy se entiende este término. Pero más que de una justicia en el plano económico, hay que hablar de una justicia humana integral: permitir a los individuos y a los pueblos el acceso a todo aquello a lo que tienen derecho para desarrollarse en todas las dimensiones de su humanidad. En este sentido de desarrollo humano, integral, que promueven las últimas encíclicas sociales, hemos de entender aquella hermosa fórmula de Pablo VI: «El desarrollo es el nuevo nombre de la paz» *(Populorum progressio,* n. 87).

Esta segunda línea de significado de la bienaventuranza lleva más lejos sus exigencias, ya que la paz que hay que establecer es no solamente una ausencia de divisiones y de guerras, sino positivamente una situación de justicia, un mundo en el que cada uno disfruta de las condiciones favorables para crecer humana y espiritualmente (cf. el *šhālôm* prometido en el Antiguo Testamento). Se puede añadir más todavía: solamente trabajando por la justicia humana se asegura la paz en el sentido de ausencia de conflictos y de guerras.

La interpretación más profunda de la bienaventuranza de los constructores de la paz es sin duda la que dan las dos últimas «antítesis» del SM. Como respuesta al gesto negativo de un malvado, Jesús invita a acciones positivas con él (5,38-42). Ante los enemigos, es decir, ante las personas que están contra nosotros, Jesús nos ordena una sola manera de ser y de obrar: amar; y lo ordena concretándolo en dos gestos en particular: orar por ellos y saludarles (desearles el *šhālôm,* el pleno crecimiento humano y espiritual) (5,43-48). Vivir a fondo la bienaventuranza de los constructores de la paz es dar testimonio activamente de la benevolencia que sentimos por los propios enemigos.

La paz que hay que construir no es una paz «a cualquier precio», sobre todo al precio de sacrificar el compromiso con Jesús y con los valores evangélicos. Este compromiso puede incluso conducir a divisiones y a conflictos con los miembros de la propia familia humana (Mt 10,34-39; cf. 5,10-11). El modelo de constructor de la paz sigue siendo Jesús. Su vida nos ayuda a comprender el verdadero sentido de la paz evangélica y las exigencias para ser su constructor. Jesús tuvo que enfrentarse con resistencias y oposiciones para establecer en el mundo esa paz profunda y duradera que se levanta sobre los valores del Reino.

Dichosos los perseguidos por la justicia

Esta última bienaventuranza, presentada en dos formas (vv. 10 y 11-12), declara dichosos a los que padecen persecuciones por causa de su compromiso de vida en conformidad con lo que Dios quiere. En su forma primera, puede aplicarse a cualquier persona perseguida por sus convicciones religiosas. La forma más larga restringe la bienaventuranza a los discípulos de Jesús que sufren diversas formas de persecución (insultos, calumnias...) por causa de su compromiso por él.

Más tarde, en el evangelio, Jesús predice que, lo mismo que él, también serán perseguidos sus discípulos por los judíos y por los paganos (cf. Mt 10,17-25; 24,9); estos textos, lo mismo que Mt 5,10-12, reflejan sin duda la situación de la Iglesia de Mt. El hermoso pasaje de 1 Pe 4,12-14 (cf. 3,14) recoge y comenta la última bienaventuranza. Hay que reaccionar contra ciertas lecturas deformadas de esta bienaventuranza y subrayar que es la fidelidad a Cristo lo

que se busca, no la persecucion Si los discipulos son perseguidos su dicha no se debe a la persecucion misma que padecen, sino a su fidelidad a Jesus por quien sufren

Prosiguiendo la reflexión

El estudio de cada bienaventuranza tomada individualmente no da cuenta de toda la riqueza de este pasaje que forma un conjunto bien organizado Abrimos dos pistas de reflexion sobre las bienaventuranzas como conjunto

Don escatológico y exigencias eticas

Al final de este analisis, se nos invita a plantearnos una cuestion que resultara central en la interpretacion del SM la de las relaciones entre las exigencias planteadas a la persona humana y el don recibido de Dios El estudio de la historia de la interpretacion de las bienaventuranzas ilustra esta polarizacion unas veces se ven las bienaventuranzas esencialmente como dones de la gracia (sobre todo entre los protestantes), otras se presentan como exigencias eticas para la vida del Reino (los Padres en general, Edad Media, autores catolicos)

Reconozcamos con la mayor parte de los interpretes contemporaneos, que las bienaventuranzas en Mt formulan exigencias eticas y espirituales, condiciones de pertenencia al Reino Enuncian ciertas actitudes y ciertos comportamientos que la persona humana esta invitada a desarrollar Sin embargo, estas exigencias van ligadas a la promesa del don escatologico del Reino, formulada en la segunda parte de cada bienaventuranza De este modo, la dimension etica no va separada de la dimension escatologica que la sostiene y le da fundamento Las bienaventuranzas plantean las condiciones eticas de la felicidad escatologica

De la apertura a Dios a la apertura a los demás

El orden de las bienaventuranzas tiene tambien su significado En su contenido puede discernirse un movimiento que va de las actitudes ante Dios a las relaciones con los demas En efecto, las tres primeras bienaventuranzas (pobres en el espiritu, humildes, afligidos) nos vuelven hacia Dios, invitan a reconocer nuestra dependencia respecto a Dios y a abrirnos a el para vernos colmados La cuarta (justicia) da el paso de la apertura a Dios a la apertura a los demas, ya que la sed de la voluntad de Dios contiene estos dos aspectos Las tres bienaventuranzas siguientes (misericordiosos, limpios de corazon, constructores de la paz) nos proponen el comportamiento justo que hemos de tener con nuestros hermanos y hermanas en humanidad Las bienaventuranzas mateanas insisten sin duda en el compromiso etico del cristiano, pero la etica que se propone se arraiga en la espiritualidad Es en una actitud de apertura a Dios (1ª, 2ª y 3ª) y en el compromiso de cumplir su voluntad (4ª), donde se nos llama –y se nos capacita– a vivir las bienaventuranzas mas activas que nos comprometen con el projimo (5ª, 6ª y 7ª)

Si las bienaventuranzas tienen cada una un sentido y un alcance particular, no pueden sin embargo separarse unas de otras Se apelan entre si como los instrumentos de una armoniosa sinfonia El que se compromete profundamente en la practica de una se abre, por eso mismo, a la gracia y a las exigencias de las demas El programa de las bienaventuranzas no es el de esas leyes que se imponen inmediatamente y por entero Se va entrando progresivamente en ese programa, cuya realizacion es la obra, siempre inacabada, de la vida entera Como luces que brillan y guian en las tinieblas, las bienaventuranzas son caminos de esperanza para la humanidad

UNA FELICIDAD QUE IRRADIA (5,13-16)

13 *Vosotros sois la sal de la tierra; pero si la sal se desvirtúa, ¿con qué se salará? Para nada vale ya, sino para tirarla fuera y que la pisen los hombres.*
14 *Vosotros sois la luz del mundo. No puede ocultarse una ciudad puesta en la cima de un monte.*
15 *Tampoco se enciende una lámpara para taparla con una vasija de barro; sino que se pone sobre el candelero, para que alumbre a todos los que están en la casa.* 16 *Brille de tal modo vuestra luz delante de los hombres que, al ver vuestras buenas obras, den gloria a vuestro Padre que está en los cielos.*

Prosiguiendo su discurso en «vosotros» comenzado en la última bienaventuranza, Jesús se dirige por tanto expresamente a sus discípulos. Les habla de su misión en el mundo: ser «la sal de la tierra» y «la luz del mundo». La perícopa está bien estructurada en dos partes paralelas, seguidas de una conclusión:

Metáfora:	*Metáfora:*
«la sal...»	*«la luz...»*
	(Proverbio: *«Una ciudad...»)*
Parábola sobre la sal	Parábola sobre la lámpara

Conclusión: *«De tal modo...»* (v. 16)

La conclusión cae fuera del paralelismo precedente: conclusión primero de los vv. 14-15 sobre la luz, pero también del v. 13 sobre la sal, que presenta de forma negativa la enseñanza de los vv. 14-15. La aplicación a la vida de los discípulos en el v. 16 expresa por tanto el sentido de todo este pasaje y asegura su unidad: es por el testimonio de sus «buenas obras» como los discípulos podrán salar la tierra e iluminar el mundo.

«VOSOTROS SOIS LA SAL DE LA TIERRA»

La sal cumplía varias funciones en el antiguo mundo judío: dar sabor a los alimentos, conservarlos, facilitar su combustión. La imagen, que no se explica, remite por tanto probablemente al sazonamiento, que es el uso más común de la sal (cf. Mc 9,50 y Lc 14,34). El significado es claro: lo mismo que la sal es necesaria e insustituible en la alimentación cotidiana (¡en la época antigua!), así los discípulos tienen en el mundo una función única y necesaria: son a la humanidad universal lo que la sal a los alimentos; son fuente de sabor (fuente de sentido, diríamos hoy). Como la sal que se vuelve sosa, los discípulos que no cumplen con su misión de salar la tierra de los hombres irradiando sus buenas obras (cf. v. 16) no son verdaderamente discípulos; «para nada valen ya sino para tirarlos fuera y que los pisen los hombres» (cf. v. 13b).

«VOSOTROS SOIS LA LUZ DEL MUNDO»

La metáfora de la luz es corriente en el Antiguo Testamento y en el judaísmo; se le aplica a Dios, a Israel, a ciertos individuos, al siervo de YHWH, a la Torá y a Jerusalén. Un texto cercano a Mt 5,14-16 es el pasaje de Is 60,1-3: «Ponte en pie y conviértete en luz, ya que llega tu luz: se ha levantado sobre ti la gloria del Señor [...]. Las naciones caminarán a tu luz...». Dios es la luz de Jerusalén y de su pueblo; de este modo, éste se convierte a su vez en luz para el mundo. En un pasaje anterior al SM, se reconoce a Jesús como «la luz para los que estaban en tinieblas» (Is 9,1-2, citado en Mt 4,15-16). Llamados a ser «la luz del mundo», los discípulos no hacen más que asegurar la continuidad de la misión de Jesús. Son luz para el mundo en la medida en que son reflejos auténticos de la vida y de la enseñanza de su maestro Jesús.

La parábola de la lámpara (v. 15) explicita la metáfora de la luz. Una lámpara encendida no está hecha para taparla bajo una vasija de barro, ya que entonces se apagaría la llama. Se la coloca más bien en el candelero, es decir, bien arriba, para aumentar el poder de su luz; entonces, en esas casas palestinas que sólo tienen una habitación, todos los moradores se benefician de esa luz. La conclusión que se desprende en el v. 16 está bien preparada: los discípulos no tienen derecho a escatimar la luz que han recibido. Se les tiene que ver bíen (como a la ciudad en la montaña) y han de irradiar su luz a todos los habitantes de la tierra.

SER DISCÍPULO ES SER TESTIGO

Lo mismo que el salar es inherente a la naturaleza de la sal, el iluminar a la luz y el ser bien visible a una ciudad edificada en el monte, así es inherente a la naturaleza del discípulo brillar con sus «buenas obras». ¿Qué es lo que designan estas «obras»? Esta expresión proviene del vocabulario religioso del judaísmo, pero aquí tiene un nuevo alcance. Remite en primer lugar a las bienaventuranzas, con las que terminaban los vv. 13-16, pero no se limita a ellas. Engloba todo lo que se describe a continuación en el SM bajo el término «justicia» (5,20-7,12). En el SM, las expresiones «buenas obras» (5,16), «justicia que practicar» (5,20; 6,1), «buenos frutos» (7,18) y «hacer la voluntad del Padre» (7,21) están interrelacionadas y remiten al conjunto del programa de vida formulado en el discurso.

El brillar con una vida conforme a las exigencias del SM no tiene la finalidad de centrar la atención en uno mismo, sino la de conducir a los hombres a «dar gloria al Padre que está en los cielos». El discípulo ha de buscar que la gente vea a través de su vida la presencia y la acción transformadora de Dios en él. La luz que emana del discípulo, por medio de sus obras, conduce a la fuente de la luz, es decir, a Dios. Este pasaje debe comprenderse en relación con 6,1-18: hay que practicar la justicia, no para ser vistos y alabados por los hombres, sino para rendir homenaje a nuestro Padre que ve en lo secreto y que discierne nuestras verdaderas motivaciones.

Ser y obrar según las bienaventuranzas y según una justicia que llega hasta el amor a los enemigos, es algo que choca con el mundo, lo mismo que choca la luz con las tinieblas. Este estilo de vida del discípulo conduce a dos reacciones posibles: al rechazo y a la persecución (v. 11), o al despertar a Dios (v. 16). El pasaje de Mt 5,13-16 subraya que el discípulo no puede elegir. Ha de dar testimonio con sus obras. Tiene

UNA LECTURA ECLESIAL DE Mt 5,13-16

«La Iglesia de la que se habla aquí... es la Iglesia para el mundo. Pero no lo es convirtiéndose en mundo, no disolviéndose en el mundo, sino conservando sus propios perfiles. Esto indican no sólo las imágenes de sal, de luz y de ciudad, sino también el contexto en que se encuentra Mt 5,13-16. Inmediatamente antes encontramos las bienaventuranzas, que no describen una sociedad acomodaticia. Inmediatamente después viene la nueva Torá de Pueblo del Dios, comenzando por la descripción de la justicia mejor [...]. La Iglesia, como una sociedad de contraste, cambia el mundo precisamente por su condición de *sociedad de contraste.* Si pierde su carácter de contraste, su sal se hará insípida, habrá apagado la luz sin darse cuenta».

(G. Lohfink, *La Iglesia que Jesús quería,* DDB, Bilbao 1986, p. 76).

una responsabilidad, una misión en el mundo. No se puede limitar la función misionera a unos cuantos discípulos especialmente delegados para ello. Forma parte de la esencia del ser cristiano. En su evangelio, Mt presenta dos modalidades de la misión: por proclamación del evangelio (28,19-20) y por la irradiación de su vida (5,13-16). Estas dos formas del testimonio misionero no pueden disociarse. La misión centrífuga (¡Id...!) debe ser al mismo tiempo centrípeta (¡Que vuestras vidas tengan una fuerza de atracción!)

LA LEY CUMPLIDA (5,17-20)

17 *No penséis que he venido a abolir las enseñanzas de la ley y los profetas; no he venido a abolirlas, sino a llevarlas hasta sus últimas consecuencias.* 18 *Porque os aseguro que mientras duren el cielo y la tierra la más pequeña letra de la Ley estará vigente hasta que todo se cumpla.* 19 *Por eso, el que descuide uno de estos mandamientos más pequeños y enseñe a hacer lo mismo a los demás, será el más pequeño en el reino de los cielos. Pero el que los cumpla y enseñe, será grande en el reino de los cielos.* 20 *Os digo que si no sois mejores que los maestros de la ley y los fariseos, no entraréis en el reino de los cielos.*

Con el v. 17 comienza un nuevo desarrollo. El discurso se refiere a la relación entre la Ley y los profetas, corazón de la fe del Antiguo Testamento y de la enseñanza de Jesús, que se convierte en el punto central de la fe cristiana. La exposición explícita de esta cuestión se detiene después de las «antítesis» (5,21-48), pero la problemática subyace a todo el cuerpo central del discurso, como lo manifiesta la repetición de la fórmula «la Ley y los profetas» en 7,12 (inclusión con 5,17).

Los enunciados que componen los vv. 17-20 son de los más difíciles de interpretar de todo el evangelio de Mt. Una lectura atenta deja la impresión de que hay una contradicción entre los principios enunciados en estos versículos, especialmentre las declaraciones de los vv. 18-19 sobre la validez de toda la Ley en sus menores detalles, y la continuación del SM, en particular las «antítesis» que muestran una superación y hasta una abrogación de las fórmulas de la Ley. Aun tomados en sus relaciones entre sí, estos cuatro versículos 17-20 plantean problemas de coherencia. Por tanto, no hay que sorprenderse de encontrar una gran variedad de interpretaciones en los exégetas. Para el análisis de estos versículos y la discusión de las diversas interpretaciones, nos permitimos remitir al lector a nuestra obra, *Le Sermon sur la Montagne. État de la recherche, interprétation, bibliographie.* Letouzey & Ané, Paris 1995, pp. 173-180.

Para comprender el sentido de estos versículos, hay que ir más allá de un análisis (necesario) de cada uno por separado e interpretarlos unos por otros, así como por el contexto en que están situados, especialmente la continuación del discurso que ellos introducen (vv. 21-48). La mayor parte de los autores que han estudiado las fuentes de este pasaje concluyen que la formulación de los vv. 18-19, que afirman la conservación íntegra de la Ley, proviene de una tradición anterior a Mt, mientras que la de los vv. 17 y 20 es obra del evangelista. Consideremos en primer lugar estos dos versículos redaccionales.

CUMPLIR LA LEY Y LOS PROFETAS

La expresión «la Ley y los profetas» designa toda la Escritura. Con Jesús no queda abolida, sino cumplida. Pero ¿qué significa «cumplir» *(plerosai)?* Este verbo es típico de Mt, que lo utiliza 16 veces, entre ellas 12 como introducción a citas bíblicas. Estos pasajes constituyen unos *midrāšhim:* el texto citado de la Escritura se ve como actualizado («cumplido») en el acontecimiento-Jesús, que revela un significado *nuevo* del mismo. Afirmar que Jesús cumple toda la Escritura quiere decir que la lleva a su consumación, a su perfección, a su significación plena; la realiza, no ya «ejecutando» sus exigencias sean cuales fueren, sino superándola, haciéndole llevar un sentido nuevo.

Esta lectura del v. 17 está de acuerdo con el desarrollo de los vv. 20-48. La nueva justicia de Jesús va más lejos, exige más de lo que contienen los enunciados de la Ley. Jesús cumple la Ley desvelando su intención profunda, velada hasta entonces. Esta revelación nueva de Jesús va ligada a su persona. En efecto, el v. 17 contiene una dimensión cristológica («yo he venido»), que continuará, incluso más acentuada, en los vv. 18 y 20 por la fórmula de autoridad «pero yo os digo» de las antítesis. Declarando a la vez la no-abolición y el cumplimiento de la Ley y de los profetas, el v. 17 afirma la continuidad profunda entre los dos Testamentos al mismo tiempo que la superación de los límites y de las imperfecciones que encerraba la antigua Alianza.

UNA JUSTICIA MÁS ABUNDANTE

Jesús exige a sus discípulos una «justicia», es decir, una conducta conforme con lo que Dios quiere, que «abunde más» (v. 20) que la de los escribas y fariseos. ¿Cómo comprender esta exigencia? Las antítesis que introduce esta frase revelan todo su alcance.

Se trata en primer lugar de una superación *cuantitativa.* Es lo que sugiere ya la expresión griega «abunde más». Se invita a los discípulos a «hacer más», esto es, a someterse a unas exigencias más amplias que las que proponen los escribas y fariseos. Sin embargo, el «más» no debe entenderse en el sentido del número de leyes... En Mt 23, Jesús reprocha a los escribas y fariseos insistir en la práctica de un gran número de detalles, pero descuidando lo más importante de la Ley (v. 23). En oposición a esta justicia farisaica, las «antítesis» invitan a ir más lejos en la observancia de lo esencial de la Ley (no solamente no matar, sino evitar todo gesto de cólera contra los demás, etc.). Las dos últimas «antítesis» (vv. 38-48) muestran claramente que las exigencias más amplias que pide Jesús se refieren de hecho al gran mandamiento del amor al prójimo.

La superación que exige Jesús es también de orden *cualitativo.* Jesús invita a cumplir la Ley de otra manera distinta de como lo hacen los escribas y fariseos que nos pinta el evangelio. Invita a superar el conformismo exterior, que caracteriza a la justicia farisea (cf. 23,25-28) y a cumplir las exigencias de la Ley por dentro, por el corazón (cf. 5,27-28). Jesús va más lejos igualmente dando un nuevo fundamento a la acción ética. El motivo profundo del obrar es la llamada interior a ser verdaderamente hijo del Padre y, correlativamente, a reproducir en la vida la calidad del ser y del obrar del Padre para con todos (5,45-48). Los discípulos son llamados a hacerse lo que son profundamente, es decir, hijos del Padre.

Después de haber considerado el v. 20, podemos volver a la cuestión que planteaba el v. 17: ¿en qué sentido se «cumple» la Ley?

Según la enseñanza del SM, el cumplimiento se lleva a cabo de tres maneras:

1. La Ley *se interioriza:* las exigencias que se formulan corresponden a nuestro ser creados a imagen de Dios; proceden de dentro; el movimiento hacia Dios y hacia los demás es ante todo un movimiento del corazón.

2. La Ley *se unifica en lo esencial:* todas las exigencias se centran en el doble mandamiento del amor: el amor como apertura a Dios (primeras bienaventuranzas: cap. 6) y como apertura a los demás (cap. 5, vv. 21-48; cap. 7, vv. 1-5.12).

3. La Ley *se radicaliza:* las exigencias esenciales de la Ley, es decir, las exigencias del amor se llevan hasta su cima más alta, desconocida en el Antiguo Testamento (5,38-48 sobre todo). Más en concreto, las exigencias que se refieren al amor con que hay que amar a todos (incluso a los enemigos) y a la manera de amarlos (buscando en todo su bien, como lo hace el Padre) superan las formulaciones de la Ley del Antiguo Testamento.

LA MÁS PEQUEÑA LETRA DE LA LEY ESTARÁ VIGENTE...

Los vv. 18-19 parecen ir en contra de la lectura que hacemos. ¿Cómo hay que comprenderlos? La afirmación del v. 18 es francamente judaizante: no quedará abolido ningún detalle de la Ley. Sin embargo, se matiza su carácter absoluto con dos proposiciones circunstanciales, cuyo significado no está claro ni mucho menos. Cada una de ellas puede comprenderse de dos maneras:

– *«hasta que pasen el cielo y la tierra»:* 1) se trata de una expresión popular que significa: «nunca jamás»; 2) esta fórmula indica que la Ley sigue estando en vigor hasta el cumplimiento escatológico, ya que, según el paralelo de Mt 24,35, «el cielo y la tierra pasarán».

– *«hasta que todo ocurra»:* 1) interpretación ética: hasta que todo (= todos los mandamientos) se observe; 2) interpretación cristológica o histórico-salvífica, que establece un paralelo entre 5,18d y 5,17: la Ley sigue siendo válida hasta Jesús que, en su muerte y resurrección, cumplió la Escritura y realizó el acontecimiento escatológico.

¿Y el v. 19? A primera vista, trata de la práctica necesaria de los mandamientos «de la Ley» del Antiguo Testamento, de la que acaba de hablarse en el v. 18. Sin embargo, el empleo de la fórmula «uno de estos mandamientos» puede hacer pensar que se trata de los mandamientos nuevos que Jesús formula en sus discursos. El paralelismo con el final del SM («estas palabras mías»: 7,24.26; cf. 7,28) y con el final del evangelio («enseñándoles a guardar todo lo que os he mandado», 28,20) da crédito a esta lectura. La afirmación de rangos en el Reino, correspondientes a los grados de fidelidad en la observancia, es corriente en los rabinos; se repite varias veces en el evangelio de Mt (cf. 11,11; 18,1.4; 20,21).

La formulación de los vv. 18-19 se explica sin duda por su origen eclesial. Refleja probablemente la manera de ver y de vivir de las comunidades cristianas judeo-palestinas, deseosas de seguir siendo enteramente fieles a su herencia recibida del judaísmo. Insertando estos versículos tradicionales en el SM, Mt intentaba reaccionar contra los cristianos «liberales» de su comunidad, que proclamaban su fe en el Señor Jesús, pero no se preocupaban de guardar sus mandamientos de vida (7,21-27).

Sea lo que fuere de su origen eclesial y de los motivos de su inserción, los vv. 18-19 están integrados ahora en un nuevo conjunto: el del SM y el de todo el evangelio de Mt. No pueden entenderse ya aisladamente ni en el sentido que les daban los rabinos. El nuevo contexto les da un nuevo alcance (cf. 5,31-42: oposición de Jesús a ciertas formulaciones de la Ley; 9,9-13 + 12,1-14 + 15,1-20: oposición a la Torá oral

sobre las comidas con los pecadores, sobre el sábado y sobre la pureza ritual). *Los vv. 18-19 deben referirse a la Ley tal como es reinterpretada en el conjunto del evangelio de Mateo. Las exigencias de observancia integral que formulan se refieren a los mandamientos actuales de Jesús.* De este modo se establece la coherencia entre los vv. 18 y 19 por una parte, 17 y 20 por otra.

«HABÉIS OÍDO QUE SE DIJO A LOS ANTIGUOS... PERO YO OS DIGO» (vv. 21sv.)

Esta fórmula antitética introduce seis unidades literarias que exponen la justicia nueva, es decir, el cumplimiento de la Ley. La fórmula se encuentra en la tradición rabínica, pero con dos diferencias significativas: 1) el rabino opone su interpretación de la Ley a otras interpretación, transmitida por la tradición o por otros rabinos, mientras que Jesús cita en la tesis un texto de la Ley, no una interpretación de la misma; 2) el rabino justifica su interpretación con la ayuda de citas de la Escritura; al contrario, Jesús proclama con autoridad su proposición personal, que no justifica a la manera de las escuelas rabínicas. Aunque inspiradas en las discusiones rabínicas, las antítesis mateanas se distinguen por tanto considerablemente de las de los rabinos.

La oposición de Jesús no se refiere solamente a *la interpretación literal de la Torá* que enseñaba el judaísmo fariseo. Observemos que el «yo digo» de la antítesis responde, no ya al «habéis oído» –en la sinagoga o en casa–, sino al «se ha dicho», que introduce un texto de la Escritura y no una interpretación rabínica. Por tanto, el contraste se pone entre el texto de la Ley y la afirmación que hace Jesús.

¿Recaerá entonces la oposición sobre la *enseñanza de Moisés?* Sin duda. Como el texto de la tesis está sacado del Pentateuco, el Jesús mateano toma posición respecto a la enseñanza del propio Moisés, a quien se atribuye la Torá. En el solemne «pero yo os digo», Jesús sustituye la autoridad de Moisés por la suya y se proclama intérprete autorizado de la voluntad de Dios. Jesús es revelador, no legislador. Revela un sentido nuevo de la Ley, más allá de la letra de la Ley y hasta en contradicción con esta letra en algunos casos (3ª, 4ª y 5ª antítesis). Revela la intención de Dios que no encontró en la Ley antigua más que una expresión incompleta, imperfecta.

Se puede afirmar entonces que Jesús toma posición respecto a lo que *dijo Dios a los antiguos.* «Se ha dicho» es un pasivo teológico: Dios dijo por medio de Moisés a los antiguos, es decir, a la generación del Sinaí. Pero esta Palabra de Dios no revelaba más que de forma imperfecta su proyecto sobre los hombres. Dios se adaptó a las generaciones sucesivas (teniendo en cuenta «la dureza de su corazón» según Mt 19,8) y sólo progresivamente fue revelando su proyecto de salvación. Por medio de Jesús, revela ahora este proyecto de forma completa y definitiva. Sin embargo, como mostraremos a lo largo del estudio de las antítesis, el «terreno» de la Palabra de Dios pronunciada por Jesús fue preparado por la interpretación de la Torá escrita dada por los rabinos en la tradición oral. Éstos, en efecto, fueron muchas veces más allá de la letra de la Ley y llevaron sus exigencias en la dirección escogida por Jesús en el SM.

Jesús tiene la pretensión de decir finalmente la verdadera voluntad de Dios, la Palabra plena de Dios. Los enunciados del SM nos conducen en fin de cuentas a aquel que los pronunció. El pasaje es cristológico. Mt subrayó justamente al final del SM: «Les enseñaba con autoridad, y no como sus maestros de la Ley» (7,29). Mientras que en la enseñanza de los escribas la *autoridad* pertenece solamente a la Escritura, de la que ellos son exégetas, en la enseñanza de Jesús la *autoridad* emana de su persona. Jesús no

¿HAY QUE HABLAR DE «ANTÍTESIS»?

El término «antítesis» ¿da razón del contenido de los vv. 21-48? Según la mayor parte de los exégetas, algunas de estas «antítesis» precisan o afinan la Ley enunciada en la tesis, mientras que otras van contra ella. Estos intérpretes están conformes en designar las antítesis 1 y 2 como portadoras de una profundización de la Ley, mientras que las antítesis 3 y 5 serían para anular esa Ley, yendo más allá de ella. Pero, según otros, la antítesis 4 radicaliza más aún la Ley manteniéndola y la antítesis 6 abrogaría el texto de la Ley que se enuncia. Otros piensan, por su parte, que es todo lo contrario. Compartimos esta última opción. En efecto, la antítesis 4 declara abolido el derecho a hacer juramentos, que estaba implicado en la Ley antigua de «cumplir los juramentos ante el Señor» (5,33). Es verdad que, en la última antítesis, Jesús se opone a la fórmula citada: «odiarás a tus enemigos», pero ésta no proviene del Antiguo Testamento. Proponemos, por tanto, el siguiente esquema:

Profundización de la Ley antigua: antítesis 1 (asesinato / cólera); antítesis 2 (adulterio / codicia); antítesis 6 (amor al prójimo / amor al enemigo).

Abrogación de la Ley antigua: antítesis 3 (divorcio permitido / no divorcio); antítesis 4 (juramento permitido / no jurar); antítesis 5 (ley del talión / no talión).

Así pues, el término «antítesis» no es el más adecuado para calificar el conjunto de los vv. 21-48. Algunos comentaristas emplean un término menos tajante, por ejemplo «contra-tesis» o «alternativa». También hay que poner un correctivo a nuestro esquema. No es apropiado definir la enseñanza de Jesús a partir de la palabra Ley, abrogada o profundizada. La enseñanza de Mt 5,21-48 se expresa en un lenguaje simbólico; es más bien la indicación de una dirección y de una cualidad del obrar que la orden de seguir unos comportamientos determinados. Por tanto es preferible evitar la expresión de *«Ley nueva» para designar la enseñanza ética del SM.*

apela ni a Moisés (como los escribas) ni a Dios (como Moisés y los profetas), sino que afirma con una autoridad sin precedentes: «Pero yo os digo». No admite ningún intermediario. Su propia persona, expresión suprema de la voluntad de Dios, se convierte en la fuente y la norma de moralidad para el cristiano. La autoridad de la Torá sólo sigue en pie en la medida en que fue sancionada por Jesús el Cristo.

RELACIONES CON EL PRÓJIMO (5,21-26)

21 *Habéis oído que se dijo a nuestros antepasa-*
dos: No matarás; y el que mate será llevado a jui-
cio. 22 *Pero yo os digo que todo el que se enfade*
con su hermano será llevado a juicio; el que lo lla-
me estúpido será llevado a juicio ante el sanedrín
y el que lo llame impío será condenado al fuego
eterno. 23 *Así pues, si en el momento de llevar tu*
ofrenda al altar recuerdas que tu hermano tiene al-
go contra ti, 24 *deja allí tu ofrenda delante del altar*
y vete primero a reconciliarte con tu hermano; lue-
go vuelve y presenta tu ofrenda. 25 *Trata de po-*
nerte a buenas con tu adversario mientras vas de
camino con él; no sea que te entregue a ti al juez,
y el juez al alguacil, y te metan en la cárcel. 26 *Te*
aseguro que no saldrás de allí hasta que hayas pa-
gado el último céntimo.

La exposición sobre el cumplimiento de la Ley sigue una verdadera progresión, desde la primera antítesis que invita a evitar la cólera que hiere al hermano hasta las dos últimas que exigen amar a los enemigos. «Seréis perfectos» indica que se ha llegado al término. El encuadramiento de la serie de antítesis entre la primera y la sexta manifiesta que Mt unifica las exigencias de la justicia nueva en el mandamiento del amor reinterpretado por Jesús.

El sentido global de la primera antítesis es claro: Jesús radicaliza la prohibición de matar. Todo movimiento de *cólera* contra el hermano es tan condenable como el asesinato. No se trata del sentimiento incontrolable de cólera, sino del movimiento de cólera que destruye interiormente al otro en su humanidad (v. 22a), que llega incluso a herirle exteriormente con palabras (v. 22bc). Jesús ataca la raíz interior de la violencia: el acto destructor parte de dentro, el mal está ya en el corazón y en la intención de pasar al acto. Dar curso libre al movimiento interior de cólera contra el prójimo, declararlo «estúpido» o «impío», es atentar contra su humanidad.

Al leer el v. 22, uno se siente sorprendido (¿chocado?) por la desproporción entre el carácter benigno de las faltas (injurias corrientes) y el extremo rigor de las sanciones (condena por el sanedrín, el tribunal supremo; gehena de fuego...). Al estilo de los sabios de Israel y de los rabinos, Jesús no vacila en emplear el lenguaje retórico de la paradoja y de la ironía, aquí y en otros lugares del SM (cf. 5,29.39; 6,3). Mediante enunciados hiperbólicos, nos invita aquí a tomar conciencia de que nuestro destino último depende del respeto a la humanidad de nuestros hermanos y hermanas. La ética judía contiene prescripciones semejantes a la de Mt 5,22. La originalidad de la primera antítesis no reside entonces en su contenido, sino en la «autoridad» de Jesús, que expresa la voluntad de Dios.

¡VETE PRIMERO A RECONCILIARTE!

La antítesis va seguida de una enseñanza sobre la reconciliación («vete a reconciliarte» v. 24; «trata de ponerte a buenas» v. 25), formulada por dos casos concretos (lenguaje en «tú»). No se trata sólo de evitar las palabras que «matan», sino de tomar la iniciativa para reanudar los lazos rotos con un hermano, es decir, con un miembro de la comunidad cristiana (cf. 18,15-17; 23,8). Jesús hace incluso de eso una condición previa para la ofrenda litúrgica. No se puede poner un acto de reconciliación (comunión) con Dios si no se pone primero un acto de reconciliación (comunión) con nuestros hermanos y hermanas. Nuestra relación con Dios va estrechamente ligada a nuestra relación con el prójimo. Citando en dos ocasiones en su evangelio el texto de Os 6,6 *(«Misericordia quiero,*

y no sacrificio»: Mt 9,13; 12,7; etc.), Mt subraya la primacía concedida al amor sobre la ofrenda cultual.

Jesús no hace una innovación total en esta enseñanza. Ya los profetas y los sabios habían denunciado la frivolidad de unos ritos cumplidos sin la pureza moral (cf. Is 1,13-17; Prov 15,8; 21,3.27; etc.). Los rabinos recordarían la necesidad de la reconciliación con el prójimo antes de cualquier acción cultual o sacrificial. Pero, tal como se formula, la invitación de Jesús va más lejos, ya que no se precisa el motivo por el que el hermano tiene una queja contra mí, sino que se aplica también a las situaciones en las que el disgusto del prójimo no se debe a una falta por mi parte. Jesús me invita a mirar al otro que está herido y que necesita una curación interior. Basta con saber que él lleva un peso que yo estoy obligado a compartir y a liberarlo de él, en la medida en que estoy implicado y en que mi intervención puede ser una aportación positiva. La enseñanza de Jesús nos dice *lo que hay que hacer,* pero no *cómo hacerlo:* cómo discernir que mi hermano tiene algo contra mí, qué pasos he de dar para reconciliarme con él, etc.

En los vv. 25-26, con un segundo ejemplo, Jesús subraya la urgencia de la reconciliación: *lo más pronto posible,* o *mientras todavía hay tiempo.* Jesús se inspira en refranes de la sabiduría popular de la época: «Más vale solventar los problemas fuera del tribunal», «si las cosas se arrastran, hay que temer lo peor» (cf. vv. 25-26: el juez > el alguacil > la cárcel > la ruina). Pueden verse refranes parecidos en la tradición sapiencial (Prov 6,1-5; 25,7-8; Eclo 18,19-20).

MATRIMONIO Y FIDELIDAD (5,27-32)

27 *Habéis oído que se dijo: No cometerás adulterio.* 28 *Pero yo os digo que todo el que mira con malos deseos a una mujer ya ha cometido adulterio con ella en su corazón.* 29 *Por tanto, si tu ojo derecho es ocasión de pecado para ti, arráncatelo y arrójalo lejos de ti; te conviene más perder uno de tus miembros que ser echado todo entero al fuego eterno.* 30 *Y si tu mano derecha es ocasión de pecado para ti, córtatela y arrójala lejos de ti; te conviene más perder uno de tus miembros que ser arrojado todo entero al fuego eterno.*

Esta antítesis se presenta como una radicalización del sexto mandamiento (la prohibición del adulterio: Éx 20,14) por el décimo (prohibición de codiciar la mujer del prójimo: Éx 20,17). En efecto, Jesús afirma que la mirada codiciosa equivale al acto de adulterio. La «mujer» codiciada es aquí una mujer casada, ya que en el Antiguo Testamento y en tiempos de Jesús el adulterio significaba la relación con una mujer casada. La finalidad de la antítesis no es presentar una enseñanza completa sobre el sentido de la sexualidad y del matrimonio. La enseñanza de los vv. 27 y 28 se sitúa en el marco legal del Antiguo Testamento y de la concepción del judaísmo, que consideraban el adulterio como una injusticia cometida contra otro hombre, atentando contra su bien más precioso, su mujer, con el riesgo de provocar una ruptura en su matrimonio.

Como en la primera antítesis, Jesús intenta aquí denunciar la raíz del mal: el deseo interior posesivo, la codicia activa que se apropia ya de la mujer del otro. El mal está presente, aunque de hecho el que codicia no pueda pasar al acto concreto. No sólo la acción, si-

no incluso la mirada codiciosa es destructora del matrimonio. Numerosos textos rabínicos condenaban severamente la codicia. También aquí la novedad de Jesús se sitúa más bien en la solemnidad de su declaración que en su contenido.

Los vv. 29-30 muestran la seriedad de la enseñanza del v. 28. Estamos en presencia de unas palabras que deben comprenderse de forma simbólica y no realista. Pero hay que guardar toda la fuerza del lenguaje hiperbólico. Con estas expresiones últimas (cortar el ojo o la mano que conducen al mal), Jesús enseña que la exigencia que formula es absoluta, radical. Para evitar el adulterio, es preciso en caso necesario recurrir a las renuncias más exigentes. Más vale perder un miembro que perder todo el cuerpo en la gehena; es decir, más vale renunciar a algo excelente con tal de salvar el ser interior y evitar la perdición final.

EL MATRIMONIO ES INDISOLUBLE

31 *También se dijo: El que se separe de su mujer, que le dé un acta de divorcio.* 32 *Pero yo os digo que todo el que se separa de su mujer, salvo en caso de «porneia», la expone a cometer adulterio; y el que se casa con una separada, comete adulterio.*

El texto de la Ley que se cita en el v. 31 (y en 19,7) es una versión abreviada de Dt 24,1, considerado como la base legal del divorcio en el judaísmo. El término «repudiar» significa despedir a la mujer con la facultad de que se pueda casar de nuevo. La discusión en los ambientes judíos se refería a los motivos de repudio por parte del marido. La escuela estricta de Shammai interpretaba el motivo que daba Dt 24,1 («algo vergonzoso») como si se tratara de una «falta sexual»; la escuela liberal de Hillel la entendía en un sentido muy amplio: todo lo que constituye un comportamiento desagradable para el marido.

Jesús se sitúa fuera de este debate rabínico. Critica la regla misma del repudio, del que dirá, en Mt

LA EXCEPCIÓN MATEANA (5,32)

Mateo, y sólo él, introduce una excepción a la regla de Jesús que prohíbe el divorcio: «salvo en caso de *porneia*» (5,32 y 19,9). ¿Cómo comprender esta excepción? Cada año se añaden nuevos escritos a los muchos ya existentes, proponiendo una explicación. Damos aquí las dos interpretaciones principales que sostiene la exégesis reciente.

1. El término griego *porneia* (prostitución) aludiría a las uniones ilegítimas, concretamente de consanguineidad, prohibidas por la Ley mosaica (cf. Lv 18,6-18). Estas uniones eran cualificadas de *zenut* por los rabinos, término que los Setenta traducen por *porneia.* Como estos matrimonios eran inválidos, se invitaba entonces a la pareja a separarse. Esta explicación de los dos incisos de Mt se ha extendido mucho en los últimos decenios, sobre todo en los ambientes católicos. Algunos autores han objetado que la identificación de *porneia* con *zenut* (en el sentido de matrimonio entre consanguíneos), posible en Hch 15,20, no está atestiguada en ningún otro lugar de Mt.

2. El término *porneia* debe comprenderse en su sentido corriente de mala conducta sexual. Como el versículo de Mt hace ver que se trata de una mala conducta de la esposa, se trata por tanto de un adulterio. Esta interpretación es común en la exégesis protestante y ortodoxa y recibe el apoyo de algunos especialistas católicos. Apoyándose en la excepción mateana, las Iglesias protestantes y ortodoxas autorizan el divorcio y el nuevo matrimonio en algunos casos (Cf. M. Dumais, *Le Sermon sur la Montagne, o. c.*, pp. 197-208).

19,8, que es una concesión hecha por Moisés «por culpa de su dureza de corazón», a pesar de que *«al comienzo no fue así»*. Jesús afirma que todo repudio conlleva un adulterio (excepto en el caso de *porneia:* véase el recuadro). Por consiguiente, no hay que repudiar. En efecto, si la mujer es colocada objetivamente en un estatuto de adulterio después del acto jurídico del divorcio, sigue estando siempre ligada a su primer marido; el acto jurídico no disuelve el matrimonio. Por otra parte, el v. 32b afirma que ningún otro hombre puede casarse con una mujer repudiada («comete adulterio»). Entonces, el sentido de 5,32 corresponde al que se da con mayor claridad –con la mención del adulterio del esposo separado que se vuelve a casar– en los pasajes paralelos de Mt 19,9; Mc 10,11-12 y Lc 16,18: se prohíbe el divorcio, es decir, la separación con un nuevo matrimonio; el primer mandamiento es de suyo indisoluble.

El texto de Mt no habla más que del repudio de la mujer por su marido, el único que podía concebirse en los ambientes judíos. Sin embargo, en la formulación del texto, la responsabilidad recae sobre el hombre; es él el que, al repudiar a su mujer, la pone en una situación de adulterio. Jesús evoca entonces la injusticia cometida con la mujer. Afirma implícitamente, en contra de la mentalidad judía de la época, que el divorcio es una injusticia cometida contra la mujer. Mc, que escribe sin duda en un contexto no judío, pone a los dos sexos en el mismo plano, declarando que el hombre o la mujer que repudian y se vuelven a casar son adúlteros (10,11-12).

Los motivos de la indisolubilidad del matrimonio se darán en el pasaje paralelo de Mt 19: el hombre y la mujer, en su complementariedad, forman una imagen completa de Dios (Gn 1,27) y, en su unión conyugal, no hacen más que «una sola carne» (Gn 2,24); Así pues, «¡que el hombre no separe lo que Dios ha unido!» (19,6). De esta manera Jesús explica que lo que él exige responde a la voluntad original de Dios. La teología del matrimonio recibirá un nuevo desarrollo en la carta de Pablo a los Efesios: la fidelidad que se exige a los esposos se deriva del hecho de que su unión matrimonial simboliza la fidelidad de Cristo a su Iglesia (Ef 5,21-33).

LA ÉTICA DE LA PALABRA (5,33-37)

33 *También habéis oído que se dijo a nuestros antepasados:* No jurarás en falso, sino que cumplirás lo que prometiste al Señor con juramento. 34 *Pero yo os digo que no juréis en modo alguno; ni por el cielo que es el trono de Dios,* 35 *ni por la tierra que es el estrado de sus pies, ni por Jerusalén que es la ciudad del gran rey.* 36 *Ni siquiera jures por tu cabeza, porque ni un cabello puedes volver blanco o negro.* 37 *Que vuestra palabra sea sí, sí; no, no. Lo que pasa de ahí, viene del maligno.*

Como en las antítesis anteriores, no se da aquí una correspondencia directa entre la tesis (v. 33) y la antítesis (vv. 34-36). A las disposiciones del Antiguo Testamento de que hay que ser fiel a los juramentos que se han hecho y no hacer juramentos falsos, Jesús reacciona exigiendo que no se jure. Esta prohibición, que no tiene equivalente en el judaísmo, se precisa mediante cuatro proposiciones introducidas cada una por un «ni». El v. 37 repite, bajo otra forma, la enseñanza de los versículos precedentes.

EL JURAMENTO EN LA HISTORIA DE LA IGLESIA

La antítesis sobre los juramentos se ha aplicado de varias maneras en la tradición cristiana Pablo recurrió a veces al juramento para apoyar sus palabras (1 Tes 2,5 10, 2 Cor 1,23, 11,31, Rom 1,9, 9,1, Flp 1,8), esto puede hacer creer que la prohibicion que hizo Jesús de los juramentos era poco conocida En los primeros siglos, el texto de Mt 5,33-37 se interpretó casi siempre literalmente Pero desde el imperio de Constantino se autorizaron los juramentos a la bandera o al Estado Lutero y la Reforma enseñaron que la prohibicion de Jesus no se aplicaba al «reino secular», oponiendose así a los anabaptistas que condenaban toda forma de jurapamento, incluso ante los tribunales civiles Corrientemente, la prohibición se atenuó y esta antítesis fue considerada como una invitación a decir siempre la verdad Algunos autores han señalado la manera muy distinta de actualizar la antítesis que prohíbe el divorcio, que se aplicó como una ley que debe aplicarse en todas las situaciones

El Antiguo Testamento y el judaismo permitian los juramentos, aunque criticaban su empleo abusivo (cf Eclo 23,9-11) Para evitar pronunciar el nombre de Dios, se utilizaban, para apoyar la palabra dada en la autoridad divina, algunas formulas como las que cita Jesús en los vv 34-35 «por el cielo», «por la tierra», «por Jerusalen» Al prohibir este recurso a Dios, Jesus exige que no introduzcamos en nuestras palabras lo que pertenece a Dios, o sea, que no pongamos la omnipotencia de Dios a nuestro servicio Si no hay solidez personal, no hay que poner la solidez de Dios al servicio de la palabra del hombre Hay que preservar la «santidad» del nombre de Dios

El v 36 extiende la prohibicion de los juramentos de la esfera divina a la esfera humana («ni por tu cabeza») El argumento podemos decir que se invierte en este caso ya no se trata de recurrir pretenciosamente al poder divino, sino de apoyarse vanamente en la impotencia humana, ya que ni siquiera somos capaces de cambiar de color uno solo de nuestros cabellos, mucho menos se puede pretender tener poder alguno sobre la parte mas preciosa, la cabeza

El ultimo versículo formula la etica justa de la palabra La duplicacion («si, sí, no, no») marca la intensidad en griego y en las lenguas semiticas «Si, si» significa un verdadero si, que tiene valor y solidez «Que vuestra palabra sea si (cuando es) si, que sea *no (cuando es) no» O lo que es lo mismo que baste* vuestra palabra, sin juramentos, ya que vuestro si (o no) de los labios tiene que corresponder a vuestro si (o no) del corazon La palabra compromete a todo el ser y no admite compromisos Lo que decimos tiene que tener su solidez en nosotros mismos, de forma que no tengamos necesidad de recurrir a la solidez de Dios La enseñanza de este versiculo coincide con la de la bienaventuranza de los corazones limpios (5,8) Esta antitesis (vv 34-37) se lee de una forma mas breve en la epístola de Santiago (5,12) y en la *Apologia* de Justino mártir (I,16,5)

LA NO-VIOLENCIA ACTIVA (5,38-42)

38 *Habéis oído que se dijo: Ojo por ojo y diente por diente.* 39 *Pero yo os digo que no hagáis frente al que os hace mal; al contrario, al que te abofetea en la mejilla derecha, preséntale también la otra;* 40 *al que quiera pleitear contigo para quitarte la túnica, dale también el manto;* 41 *y al que te exija ir cargado mil pasos, ve con él dos mil.* 42 *Da a quien te pida, y no vuelvas la espalda al que te pide prestado.*

Las dos últimas antítesis están ligadas temáticamente. Se refieren a la actitud que hay que tomar con los demás, especialmente con los que se portan como adversarios. De hecho, la quinta es una preparación de la sexta sobre el amor a los enemigos. Su importancia la confirma el hecho de que Lucas las recogió en su evangelio (6,27-35) unificándolas por la invitación: «Amad a vuestros enemigos» al comienzo y al fin (vv. 27 y 35) y por la repetición de la expresión «Haced bien» (vv. 27.33 y 35).

El v. 38 cita la «ley del talión» (Éx 21,23-25; Lv 24,19-20; Dt 19,21), que tiene como función afirmar la responsabilidad personal de los actos puestos, la igualdad de las personas ante la ley y la proporción justa entre el crimen y el castigo aplicado. Esta ley del «ojo por ojo, diente por diente», lejos de ser una medida salvaje y bárbara, muestra por el contrario que Israel había llegado a un grado bastante elevado de civilización. Las sociedades la introdujeron para reaccionar contra el sistema anárquico de la venganza ilimitada que caracteriza al régimen de la barbarie. Atestiguada ya en el código de Hammurabi, está en la base del sistema legal de Israel, de Grecia y de la Roma antigua.

Jesús critica esta famosa ley del talión. «Pero yo os digo que no hagáis frente al que os hace mal», es decir, no respondáis a un comportamiento malo, devolviendo golpe por golpe. Luego, con cinco ejemplos concretos (vv. 39b-42), invita a ir más lejos de la no-resistencia; no sólo no hay que devolver el mal que el otro me ha hecho, sino que he de responder al mal con el bien. Estas proposiciones plantean dos cuestiones principales.

¿DEBEN COMPRENDERSE LITERALMENTE ESTOS MANDAMIENTOS?

Analicemos brevemente cada proposición, para considerar luego su forma de lenguaje. El bofetón dado en la mejilla derecha –es decir, dada con el revés de la mano derecha– se considera como doblemente injuriosa y, según la Misná, el que la recibe tiene derecho a una doble indemnización. Jesús pide que se responda al insulto tendiendo también la mejilla izquierda. Se trata, al menos, de un invitación a abandonar el derecho a una compensación prevista por la ley. Pero el texto dice ciertamente más. Para comprender su alcance, veamos los otros ejemplos aportados.

El segundo ejemplo (v. 40) está sacado también del terreno jurídico. En un proceso, se puede tomar en prenda la túnica, que es el vestido interior, pero hay que dejarle el manto al pobre para que se proteja del frío de la noche (cf. Éx 22,25-26; Dt 24,12-13). Invitando a despojarse también del manto, Jesús pide no solamente que se dé el vestido más precioso, sino que en definitiva se dé *todo,* todo lo que uno tiene para cubrirse.

La misma sobreabundancia de generosidad se expresa en la enseñanza que se da en el tercer ejemplo (v. 41). El caso mencionado es el de un servicio exigido por obligación (tal es el sentido del verbo griego). Se puede pensar en primer lugar en las «imposicio-

nes» procedentes de la autoridad pública o del ejército, pero más ampliamente en todo trabajo forzado exigido por otros. Jesús invita a cumplirlo más allá de la obligación. El v. 42 generaliza: *«Da a quien te pida, y no vuelvas la espalda al que te pida prestado».* No tienes que negar al pobre lo que pide, ni tampoco al que te pida prestado.

¿Qué entiende Jesús con estas exigencias sorprendentes de los vv. 39b-42? Se ha querido ver aquí un invitación a la resignación o al cálculo interesado, con la finalidad de ganarse al adversario. Pero, lejos de ser un mensaje de resignación pasiva, el texto exige poner más bien gestos positivos. No hay nada en el texto que deje suponer un cálculo prudente, como el que se encontrará más tarde en la *Didakhé,* que concluye la mención del mandamiento de amar a los enemigos con estas palabras: *«Y así no tendréis enemigos»* (1,3). Esta interpretación de la *Didakhé* puede ser una «actualización» interesante (reaccionar contra la hostilidad con gestos de amor es una buena estrategia para solucionar los conflictos), pero no es el sentido primero de este texto. Aquí no se piensa en la consecuencia de los gestos exigidos, que puede ser ambivalente. Jesús se refiere directamente a la conducta de sus discípulos, no a un cambio en el agresor.

Estas palabras de Jesús no deben tomarse al pie de la letra. Jesús utiliza un lenguaje en imágenes vigoroso para insistir en su enseñanza, para expresar unas exigencias radicales. Para hacer comprender a sus discípulos el comportamiento que Dios espera de ellos en su vida ordinaria, les propone ejemplos muy concretos, pero escogiéndolos deliberadamente en el límite extremo de lo posible y hasta de lo razonable *(«presentar la otra mejilla», «dar también el manto»).* Con estos ejemplos extremos, Jesús dice a sus discípulos que deben estar dispuestos a ir *hasta el extremo del don,* si las situaciones lo exigen.

El lenguaje escogido es muy diferente del de la ley, que exige ser obedecida sin más. Con este lenguaje hiperbólico, Jesús lleva a cabo una inversión total de óptica respecto a toda moral tradicional. La ética nueva de Jesús es la de un amor absoluto e incondicional al prójimo. Jesús invita a descentrarse de sí y a centrarse enteramente en el otro en sus relaciones con él. Los mandamientos son destruidos en cuanto leyes, es decir, en cuanto que conllevan unos límites concretos. Las nuevas exigencias son las del amor, es decir, sin límites. Jesús enseña que no hay ningún límite, ninguna medida a medias, ninguna condición previa, cuando se ama a alguien como Dios lo ama (v. 45). En efecto, las invitaciones de la quinta antítesis son incomprensibles sin su relación con el amor al otro, incluso al enemigo, que será el objeto explícito de la última antítesis. Renunciar a responder a la violencia y poner gestos de benevolencia gratuita es algo que no puede comprenderse más que como expresión de un amor auténtico, en una búsqueda de imitación de la perfección de Dios mismo (v. 48).

¿LAS RELACIONES PRIVADAS Y EL DOMINIO PÚBLICO?

Esta enseñanza de Jesús se dirige a la comunidad de los discípulos, pueblo de Dios, no a las sociedades humanas en general. Jesús no propone unas máximas para gobernar el mundo. No quiere decir que esté abolido el código civil o criminal basado en la ley del talión: esto llevaría a la anarquía. No es en ese plano donde se sitúa Jesús. Pero invita a sus discípulos a participar con su conducta en la actuación de un cambio de relaciones en la sociedad, a establecer unas relaciones en las que prime el amor, y no la fuerza. Sus palabras son una protesta contra la espiral de violencias que corre el peligro de engendrar la aplicación estricta por todos de la ley del talión (¿no decía Gandhi: *«Ojo por ojo...; entonces todo el mundo se quedará ciego»?).* Al introducir un comportamiento nuevo,

Jesús establece un contraste provocativo con el reinado de la fuerza en el mundo; muestra indirectamente el carácter limitado y finalmente deshumanizante de una sociedad basada enteramente en la ley del talión e introduce el germen de un nuevo tipo de sociedad que corresponde a lo que él llama el Reino de Dios: una sociedad donde reinen la paz duradera y el amor verdadero entre todos.

El pasaje de Mt 5,38-42 puede servir de fundamento a algunos movimientos sociales de «no-violencia», como ocurrió con Gandhi y con Martin Luther King. Pero ¿puede deducirse de este texto la exigencia de una no-violencia absoluta? Jesús no dice qué es lo que tengo que hacer cuando abofetean la mejilla de mi vecino... El principio de la no-violencia sigue estando subordinado al del amor (al agresor, pero *también al agredido),* que es el único absoluto. La cuestión de los medios de oposición a la violencia estructural de los regímenes de opresión sigue siendo una materia para el discernimiento.

Reconozcamos que no es fácil vivir la tensión inherente a todo compromiso cristiano: seguir plenamente el Evangelio en la vida personal y en la comunidad eclesial y atestiguar unos valores evangélicos en el corazón de un mundo pluralista, trabajando por la construcción de unas sociedades que aseguren el desarrollo de la humanidad.

EL AMOR A LOS ENEMIGOS (5,43-48)

43 *Habéis oído que se dijo: Ama a tu prójimo y odia a tu enemigo.* 44 *Pero yo os digo: Amad a vuestros enemigos y orad por los que os persiguen.* 45 *De este modo seréis hijos de vuestro Padre celestial, que hace salir el sol sobre buenos y malos, y manda la lluvia sobre justos e injustos.* 46 *Porque, si amáis a los que os aman, ¿qué recompensa merecéis? ¿No hacen también eso los publicanos?* 47 *Y si saludáis sólo a vuestros hermanos ¿qué hacéis de más? ¿No hacen lo mismo los paganos?* 48 *Vosotros seréis perfectos, como vuestro Padre celestial es perfecto.*

La tesis (v. 43) cita el mandamiento del amor al prójimo (Lv 19,18b) seguido de una disposición que no figura ni en el Antiguo Testamento ni en el Talmud. No es posible precisar el origen de la fórmula «odia a tu enemigo». Podría traducir la conducta del israelita medio que interpretaba así el mandamiento de amar a *su prójimo,* término que en el Antiguo Testamento designa al compatriota judío y no al enemigo del pueblo. Para crear una antítesis que destaque la novedad de la enseñanza de Jesús, Mt pudo formar esta sentencia a partir del texto positivo que leía en su fuente: «Amad a vuestros *enemigos;* haced bien a los que *os odian»* (cf. Lc 6,27). Muchos comentaristas ven en la sentencia mateana el eco del odio sagrado que, en la línea de algunos textos sálmicos (cf. Sal 26,5; 101,3; sobre todo Sal 139,21-22), imponían los reglamentos esenios de Qumrán a los miembros de la comunidad. Se observa en ellos el mismo contraste que en nuestro pasaje: los miembros deberán *«amar a todos los hijos de la luz (...) y odiar a todos los hijos de las tinieblas» (Regla* 1,9-11; cf. 9,21-22; 10,19-20; *Documento de Damasco* 2,14-16).

Examinemos la enseñanza nueva de Jesús a partir de tres cuestiones: ¿Quiénes son los enemigos que Jesús nos ordena amar? ¿Qué es lo que quiere decir amar? ¿Por qué amar a los enemigos?

LOS ENEMIGOS QUE HAY QUE AMAR

Suele admitirse que el mandamiento de amar a los enemigos procede de Jesús (véase el recuadro). Los enemigos del pueblo son entonces las fuerzas romanas de ocupación. Pero, cuando escribe Mt, los enemigos que hay que amar son ante todo y sobre todo los perseguidores de los cristianos, como indica la continuación del mandamiento: «orad *por los que os persiguen*». Estos enemigos religiosos son, en primer lugar, los judíos que constituían «la sinagoga» con la que estaba enfrentada la Iglesia de Mt, pero también el mundo pagano que oprimía a los cristianos (cf. Mt 10,22; 24,9: *«seréis odiados por todos los paganos por causa de mi nombre»).* La invitación del v. 47 a no saludar solamente a los «hermanos», es decir, a los miembros de la propia comunidad cristiana (cf. 18,15.21; 23,8), confirma que los enemigos que hay que amar son sobre todo aquellas personas que no comparten la misma fe.

Pero el mandamiento nuevo de amar a los enemigos no se refiere sólo a los enemigos colectivos. Se refiere a todo enemigo personal, como lo ilustra la exigencia de no amar sólo *«a los que nos aman»* (v. 46). Jesús nos invita a superar nuestra tendencia natural a no amar más que a los que manifiestan interés y afecto por nosotros. El amor del cristiano tiene que dirigirse también a todos los que no lo aman y que incluso llegan a hacerle personalmente daño.

¿QUÉ QUIERE DECIR AMAR?

El amor del que habla Jesús no es un cuestión de emoción o de sentimientos. Es una cuestión de actitud benévola, que se traduce en acciones concretas: «orar» por los que nos persiguen (v. 44b), «saludar» a los que no son hermanos nuestros (v. 47), es decir, desearles la «paz», los bienes mesiánicos prometidos por Dios (tal es el sentido del saludo hebreo *¡Shalom!:* cf. Mt 10,12-13; Lc 10,5-6). En el pasaje paralelo de Lc, el mandamiento de amar a los enemigos se precisa con otros tres imperativos: «haced bien», «bendecid» y «orad». Para Jesús, «amor» significa entonces benevolencia activa para con todos los hombres, interés por su bien, oración a Dios por ellos.

¿POR QUÉ AMAR A LOS ENEMIGOS?

La enseñanza sobre el amor a los enemigos se destaca en la argumentación que se desarrolla en los vv. 46-47. El amor a los que nos aman es algo perfectamente natural; no tiene nada de extraordinario. Aun los que se considera que están en la escala social y religiosa más baja (los publicanos y los paganos) saben saludarse y hacerse servicios mutuamente. Observemos que los ejemplos que utiliza Mt están bien adaptados a su comunidad, de origen judío. Lc, que escribe para los pagano-cristianos, no puede poner esos ejemplos y remite a la categoría más amplia de «pecadores» que «aman a quienes los aman» (Lc 6,32) y que obran «para recibir lo equivalente» (Lc 6,34).

¿Qué recompensa –qué «gracia» *(charis),* dice Lc– obtiene esa gente que piensa en una reciprocidad en su obrar? La pregunta da a entender que es paradójicamente el amor a los enemigos, de los que no se podría esperar nada en retorno, lo que nos trae la recompensa. ¿Cuál es esta recompensa? «Amad a vuestros enemigos [...], *de modo que seáis hijos de vuestro Padre»* (Mt 5,45). La recompensa que da el amor gratuito a los enemigos es la fecundación en nosotros de la realidad teologal de nuestro ser-hijos; por tanto, en definitiva se trata de una gracia muy rica recibida del Padre.

La invitación a vivir un amor universal e incondicional va ligada por tanto a la vocacion humana de hacerse hijo del Padre, lo cual implica imitar su amor a todos El amor universal del Padre se manifiesta en Mt por una realidad de la creacion que todos experimentan el Padre proporciona a todos, malos y buenos, los dos elementos esenciales para la vida el sol y la lluvia (v 45) La demostración de Lc es más persuasiva el Altísimo *«es bueno para los ingratos y los malos»* (6,34), es *«misericordioso»* (6,36), como hijos suyos, todos tenemos que ser entonces *«misericordiosos como el»,* es decir, amar a nuestros enemigos

El enunciado del v 45 en Mt se completa con el del v 48 *«Vosotros sed perfectos, como vuestro Padre celestial es perfecto»* En estos dos enunciados tenemos el motivo y la finalidad del comportamiento que se nos exige, no sólo en la sexta antítesis, sino en todas las anteriores La justicia más grande de la que hablaba 5,20 no es ni más ni menos que la perfeccion, programa obligado de la filiación a la que está llamado cada uno

En Mt, la perfeccion del Padre no se define en términos abstractos Todos los pasajes del SM que ha-

¿ES PROPIO DE JESÚS EL PRECEPTO DE AMAR A LOS ENEMIGOS?

El Antiguo Testamento contiene algunas consignas que invitan a amar al enemigo en ciertas ocasiones de urgencia (cf Éx 23,4-5, Prov 25,21) Estas invitaciones se recogieron en algunos textos de la literatura rabínica (cf *Mekhilta* Éx 23,4, *Talmud, Baba Mesia* 2,26-27) Pero nunca se habla de «amar» a los enemigos Hay una diferencia considerable entre estas instrucciones de adoptar un comportamiento asistencial ante el enemigo privado israelita y la enseñanza de Jesús que prescribe un verdadero amor a los enemigos del pueblo Esta diferencia la han destacado igualmente algunos autores judíos contemporáneos (por ejemplo G Friedlander y J Eschelbacher), que se apresuran a señalar que la ética judía no es idealista, sino que se preocupa de prescribir lo que es humanamente practicable

En la filosofía griega, especialmente en el bajo estoicismo, se leen ciertas consignas sobre el deber de amar a todos los seres humanos, incluso a los enemigos Así, según Marco Aurelio, «es propio del hombre amar a los que le ofenden» (palabras parecidas en Epicteto y en Séneca) Sin embargo, la motivación que se da no es la misma que en los escritos evangélicos si hay que amar a los enemigos es porque hay que respetar a la naturaleza, en la que todos los hombres forman un todo orgánico que desarticula el odio El amor a los enemigos se ve, no ya como algo extraordinario, sino como algo normal Los textos estoicos, aparentemente paralelos a los del evangelio, están entonces muy lejos de las enseñanzas de Jesús, que afirma que la tendencia humana natural es la de amar a los que nos aman (Mt 5,46) y que fundamenta el amor a los enemigos en una invitación a imitar el comportamiento con todos de un Dios que es un ser personal

Así, tal como se formula en Mt 5,43-44 y en Lc 6,27 35, el mandamiento cristiano de amar a los enemigos es irreductible a cualquier otra corriente Nunca, antes de Jesús, se había expresado este precepto de una manera tan radical y absoluta El autor judío D Flusser, especialista de la época del Nuevo Testamento, ha escrito «El mandamiento del amor a los enemigos sigue siendo propiedad exclusiva de Jesús» (*Jesus,* Seuil, París 1968, p 76 trad esp *Jesús en sus palabras y en su tiempo,* Cristiandad, Madrid 1975) P Lapide, otro autor judío contemporáneo, comparte esta misma opinión

blan del Padre presentan las *actitudes* del Padre que definen su ser, su perfección: dar cosas buenas (6,4.6.18; 7,11), saber lo que necesitan los seres humanos (6,8), preocuparse de cada uno (6,32), perdonar (6,14.15). Dios Padre se define por un amor de benevolencia y de perdón que se extiende a todos, incluso a los malos. La perfección del Padre es el amor. La fe en Dios Padre introduce entonces este derecho inaudito: el derecho que tiene cada uno a ser amado, aunque se porte como enemigo. Corresponder a la paternidad de Dios es hacerse verdaderamente hijo del Padre, es establecer con todos, incluso con los enemigos, una relación de amor semejante a la suya.

EL MODELO DIVINO

El discípulo no se convierte en hijo más que en la medida en que modela su obrar con el obrar del Padre, es decir, en la medida en que ama a su prójimo, incluso a su enemigo, de la misma manera que lo ama el Padre. Por tanto, la ética del SM es, por esencia, una ética de la imitación. Ésta no es propia de Jesús ni del cristianismo. Hay textos rabínicos que invitan a imitar la conducta divina, en la línea del ser humano imagen de Dios. Por ejemplo, este pasaje, escrito por el año 150 de nuestra era: *«Tenemos que parecernos a Dios; lo mismo que él es misericordioso y generoso, tú también tienes que ser misericordioso y generoso»* (*Mekhilta* sobre Éx 15,2).

Pero la ética de la imitación en el SM se basa en una realidad teologal, a saber, en el establecimiento de una relación Padre-hijo entre Dios y el hombre. La revelación del Jesús de Mt en estos versículos tiene fundamentalmente como objeto atestiguar la paternidad universal de Dios, de donde se deriva la realidad de la filiación universal y el deber de los hijos de vivir entre ellos una verdadera fraternidad universal. El mandamiento nuevo en 5,43-48 tiene por objeto directo el amor a los enemigos (v. 44), pero más profundamente recae sobre el ser-hijos (vv. 45 y 48). Se nos invita a convertirnos en lo que ya somos: hijos del Padre, lo cual quiere decir reproducir en nuestra vida la cualidad del ser y del obrar del Padre para con todos los seres humanos. La paternidad de Dios es el lugar donde las dos invitaciones no hacen más que una: portarse como hijos y portarse como hermanos.

«Más divino que humano», decía san Buenaventura del amor a los enemigos (*Vitis mystica* II, 39). ¿Será la del SM una ética imposible? Más adelante se tocará esta cuestión. Entretanto podemos observar que el verbo del v. 48 está en futuro: «Vosotros *seréis* perfectos» (la versión de la Vulgata ha impreso durante mucho tiempo una orientación a la predicación eclesial con su traducción en imperativo: *Estote perfecti!*). La ética de la perfección cristiana es una ética del devenir; progresivamente es como imitamos la perfección del Padre y nos hacemos de verdad hijos suyos en nuestra manera de ser y de obrar.

LOS GESTOS RELIGIOSOS (6,1-6.16-18)

1 *Guardaos de practicar vuestra justicia para que os vean los hombres, porque entonces vuestro Padre celestial no os recompensará.* 2 *Por eso, cuando des limosna, no lo vayas pregonando, como hacen los hipócritas en las sinagogas y en las calles, para que los alaben los hombres. Os aseguro que*

ya han recibido su recompensa. 3 *Tú, cuando des limosna, que no sepa tu mano izquierda lo que hace la derecha.* 4 *Así tu limosna quedará en secreto; y tu Padre, que ve en lo secreto, te premiará.*

5 *Y cuando oréis, no seáis como los hipócritas, a quienes les gusta orar de pie en las sinagogas y en las esquinas de las plazas para que los vea la gente. Os aseguro que ya han recibido su recompensa.* 6 *Tú, cuando ores, entra en tu habitación, cierra la puerta y ora a tu Padre, que está en lo secreto; y tu Padre, que ve en lo secreto, te premiará.*

16 *Cuando ayunéis, no andéis cariacontecidos como los hipócritas, que desfiguran su rostro para que la gente vea que ayunan. Os aseguro que ya han recibido su recompensa.* 17 *Tú, cuando ayunes, perfúmate la cabeza y lávate la cara,* 18 *de modo que nadie note tu ayuno, excepto tu Padre, que está en lo escondido. Y tu Padre, que ve hasta lo más escondido, te premiará.*

El capítulo 6 sigue exponiendo la verdadera «justicia» según Jesús: «*Guardaos de practicar vuestra justicia para que os vean los hombres...*» (v. 1). Después de hablar de las relaciones con los demás (relaciones horizontales: 5,21-48), Jesús define la manera justa de establecer relaciones con Dios Padre (relaciones verticales: 6,1-18). Se ponen tres ejemplos de gestos religiosos: la limosna, la oración y el ayuno. Son las tres prácticas tradicionales de la piedad judía. Las tres estrofas están estructuradas exactamente de la misma forma, en dos cuadros paralelos: mandamiento negativo - motivación - sanción; mandamiento positivo - motivación - sanción. Están marcadas por las mismas oposiciones: público / secreto; visto por los hombres / visto por Dios; recompensa ya recibida / recompensa por recibir del Padre. ¿Qué mensaje es el que se transmite aquí?

El juego de oposiciones muestra que la intención de este pasaje no es exhortar a la práctica de estas tres obras de piedad, habituales en la comunidad de Mt, sino proponer la buena manera de hacerlas. No se puede apoyar uno en este pasaje para presentar como prioritarias, ni siquiera como obligatorias, estas tres prácticas religiosas, que tradicionalmente han ocupado un lugar eminente en el cristianismo. Pero lo que se dice sobre la manera de ejercer estas tres prácticas, que son unos ejemplos, debe aplicarse a todas las formas de práctica religiosa de todos los tiempos. El Antiguo Testamento y los escritos rabínicos han insistido también en los riesgos de hipocresía y en la necesidad de una intención recta en la práctica de los gestos religiosos. Pero la profundización teologal expresada en el texto de Mt lo convierte en una pieza única en la literatura religiosa.

VISTOS POR LOS HOMBRES / VISTOS POR EL PADRE

El texto presenta, en oposición, dos maneras de poner estos gestos religiosos: 1) «para que os vean los hombres» y «para que los alaben los hombres» (vv. 2.5.16): es la manera de obrar de los hipócritas; 2) en relación íntima con «tu Padre, que ve en lo secreto» (v. 4.6.18): es la manera recta, la que Jesús espera de sus discípulos. Jesús nos invita, pues, a vivir nuestras prácticas religiosas según su finalidad, que es agradar a Dios. Esto se pone bien de relieve por el empleo triple de la palabra «hipócrita» para calificar la actitud opuesta. El término griego *hypokrites* significa «actor». Los hipócritas representan una comedia, dan la impresión de estar centrados en Dios mientras que de hecho se centran en ellos mismos: buscan la admiración de los hombres.

Una acción practicada ante el Padre «en secreto» (vv. 4.6.18) no significa una «acción secreta»; designa cualquier acción, incluso pública, que se pone en verdad ante el Padre «que ve en lo secreto», es decir, que penetra la intención profunda de los corazones.

La oposición que destaca el texto es la de la motivación de las acciones: oposición entre un obrar, privado o público, con vistas a la gloria recibida de los hombres, y otro obrar, privado o público, con vistas a dar gloria a Dios. Así, en su intención más profunda, este pasaje encierra el mismo mensaje que el de 5,13-16: todo obrar cristiano tiene que dejar entrever a Dios y conducir a darle gloria.

RECOMPENSA YA RECIBIDA / RECOMPENSA QUE RECIBIREMOS DEL PADRE

La oposición en la sanción del comportamiento descrito confirma nuestra lectura y ofrece una profundización de sentido. Los hipócritas que actúan para ser admirados por los hombres, es decir, buscando una recompensa humana, «ya han recibido su recompensa» (vv. 2.5.16); no queda ya nada después de esa gloria efímera recibida de los hombres; el gesto religioso puesto por una recompensa humana temporal pierde su recompensa intrínseca, divina y eterna. Pero el que cumple sus gestos religiosos por Dios, es decir, gratuitamente, sin buscar recompensa, recibe una recompensa: «tu Padre, que ve en lo secreto [es decir, que ve la motivación desinteresada], te premiará».

¿Cuál será esta recompensa? No se dice; el verbo no tiene complemento de objeto (la TOB y la Biblia de Jerusalén añaden un pronombre que no está en griego: «te *lo* devolverá»). El conjunto del pasaje y el contexto que lo acompaña (cf. Mt 5,43-48; 6,9-13) invitan a relacionar el tema de la recompensa con el del Padre con la relación Padre-hijo. Aunque deja en silencio el misterio de la recompensa, cabe pensar que, en respuesta a unos gestos humanos que expresan el ser-ante-el-Padre, lo que se dará será ante todo la reciprocidad de relación por parte del Padre. Estos actos religiosos auténticos producirán sus frutos intrínsecos: Dios *devuelve* («da en retorno») la relación que se establece con él. La recompensa es de alguna forma inmanente: consiste en el crecimiento de la relación Padre-hijo.

El texto contiene expresiones figuradas que se convertirán en proverbios. «Pregonar» (v. 2), en el sentido de «proclamar abiertamente». «Que no sepa tu mano izquierda lo que hace la derecha» (v. 3) significa: nadie, que ni siquiera tu más íntimo confidente, tiene por qué saber que has dado limosna. El mandamiento: «entra en tu habitación, cierra la puerta» (v. 6) es una forma imaginada de hacer que se tome conciencia de que la misma oración puede convertirse en un medio de ostentación. Por otro lado, «perfúmate la cabeza y lávate la cara» (v. 17) no es una imagen para invitar a tomar un actitud festiva durante el ayuno. El texto debe entenderse literalmente. En efecto, perfumarse la cabeza y lavarse la cara forman parte de la higiene cotidiana de aquel tiempo. El sentido, por consiguiente, es éste: cuando ayunes, haz exactamente lo mismo que haces de ordinario, para que no se note; no hagas como los hipócritas, que «desfiguran su rostro», lo hacen *irreconocible,* para que los «reconozcan» (v. 16; bonito juego de palabras en griego).

LA ORACIÓN AL PADRE (6,7-13)

7 *Y al orar, no os perdáis en palabras como hacen los paganos, creyendo que Dios los va a escuchar por hablar mucho.* 8 *No seáis como ellos, pues ya sabe vuestro Padre lo que necesitáis antes de que vosotros se lo pidáis.* 9 *Vosotros orad así:*
Padre nuestro que estás en los cielos. Santificado sea tu nombre.
10 *venga tu Reino;*
hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo;
11 *danos hoy el pan que necesitamos;*
12 *perdónanos nuestras ofensas, como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden;*
13 *no nos dejes caer en la tentación; y líbranos del Malvado.*

El Padrenuestro va introducido por un texto pequeño, propio de Mt, que opone la oración de los paganos, que rezan con insistencia (v. 7), a la de los discípulos, que rezan de manera confiada, poniéndose en manos del Padre. El contexto del Padrenuestro destaca otra oposición: en la oración los paganos formulan peticiones sumamente interesadas; al rezar a nuestro Padre, los discípulos de Jesús hacen peticiones muy amplias: primero peticiones que se refieren a Dios y a la venida de su Reino (vv. 9-10); luego, peticiones relativas a las necesidades fundamentales de la existencia corporal y espiritual (vv. 11-13). La oración pagana, tal como se define, intenta entonces apropiarse de la divinidad, ponerla al servicio de sus deseos. La oración cristiana busca más bien entrar en el gran proyecto de Dios sobre los hombres, sabiendo que, en lo relativo a nuestra vida personal, «nuestro Padre sabe lo que necesitamos antes de que nosotros se lo pidamos» (v. 8).

El Padrenuestro ha sido analizado por J. Poully en el *Cuaderno bíblico* nº 68, *Dios, nuestro Padre,* pp. 32-53. Podrá leerse una presentación detallada de cada petición y una exposición de las cuestiones discutidas en nuestra obra *Le Sermon sur la Montagne,* pp. 234-255.

La invocación inicial en Mt encierra una especial riqueza y un notable equilibrio. Al orar a Dios, «nuestro Padre», expresamos la cercanía de Dios, su presencia en nuestra vida por su amor paterno; nos reconocemos hijos e hijas de un mismo Padre amoroso, y hermanos y hermanas de una misma familia (cf. 5,43-48). Añadiendo la fórmula semítica: «que estás en los cielos», evocamos la trascendencia de Dios, su distinción del mundo creado, y reconocemos nuestra admiración y adoración ante la grandeza y el poder de nuestro Padre común.

La primera parte de la oración es teocéntrica: formula deseos relativos a Dios Padre y a la llegada de su Reino. La segunda parte se vuelve a nosotros: expresa las peticiones relativas a nuestras necesidades fundamentales. Así, antes de pedirle a Dios que colme nuestras propias necesidades, se nos invita a ponernos en una actitud de relación filial con nuestro Padre celestial y a mantener en nosotros el deseo ardiente de la realización de su designio de amor sobre el mundo. La oración teologal de la primera parte condiciona la «antropologal» de la segunda.

LA ORACIÓN TEOLOGAL

Los tres deseos que se refieren a Dios formulan, bajo aspectos complementarios, una petición y una certeza al mismo tiempo: se trata del reconocimiento pleno de Dios mismo y de la realización completa de su proyecto para el mundo.

– *«Santificado sea tu nombre».* En la Biblia, el nombre significa a la persona. Como el nombre de Dios que revela Jesús en el SM es el de Padre (cf. el saludo «Padre nuestro»), podríamos traducir: «Hazte

reconocer como *Padre»*. Teniendo en cuenta toda la riqueza de sentido de la imagen del Padre en el SM, podemos parafrasear: ¡Que todos puedan reconocer que tienen un Padre que está en la fuente de su ser, que quiere el bien y el crecimiento de todos y que invita a cada uno a situarse ante él como un hijo o una hija.

– *«Venga tu reino»*. Esta súplica tiene una dimensión escatológica: el discípulo muestra su deseo de que llegue la hora suprema del Reino. Pero, a diferencia de las fórmulas semejantes de oración en el judaísmo (por ejemplo, *Qaddish, Shemone Esreh),* la segunda petición del Padrenuestro no se refiere solamente al cumplimiento escatológico futuro del Reino. Concierne a la realización progresiva del Reino ya presente en nuestra historia (cf. Mt 11,12; 12,28; 21,43).

– *«Hágase tu voluntad»*. Rezamos para que Dios realice lo que quiere, es decir, por su proyecto en el mundo, y para que todos los seres humanos cumplan la voluntad divina, confirmando su vida con su enseñanza, transmitida por Jesús.

La interrelación entre las tres primeras peticiones es evidente. La voluntad del Padre es hacer que llegue su Reino al mundo. El «mundo» se hace un poco más «Reino» cada vez que uno entra en la perspectiva de Dios, cada vez que Dios es reconocido como Padre.

LA ORACIÓN POR NUESTRAS NECESIDADES HUMANAS

Las peticiones de la segunda parte se refieren a las necesidades fundamentales de la persona humana, en su vida concreta y en su búsqueda frecuentemente ardua de una existencia conforme con las exigencias del Reino. El significado concreto de cada una de las peticiones se presta a debates que no podemos exponer aquí. Sin embargo, su sentido general aparece con toda claridad. La petición del pan simboliza todo lo que se necesita para nuestro sustento material. Las que se refieren al perdón de las deudas, a la victoria en la tentación y a la liberación del mal (o del Maligno) atañen a la superación de los obstáculos que estorban a nuestro caminar como hijos e hijas del Padre.

El Padrenuestro centra al discípulo en lo esencial. Oración de *petición* de lo necesario para vivir en el mundo y crecer en el Reino, es ante todo una plegaria de *fe* y de *esperanza en* la llegada de la plenitud del Reino, hasta que todas las fuerzas del mal sean destruidas y Dios sea reconocido como Padre en una humanidad acorde con su designio de benevolencia.

EL PADRENUESTRO EN EL SM

En el conjunto que constituye el SM, el Padrenuestro desempeña un papel central. Aunque supone una ruptura en el plano de la estructura de 6,1-18, está muy bien integrado en su contexto inmediato y en el de todo el discurso en el plano del contenido y del sentido. Como todo el SM es una invitación a conformar nuestra existencia con los valores del Reino y a vivir de este modo como hijos del Padre, al rezar el Padrenuestro nos situamos bajo la mirada del Padre (6,4) y enunciamos nuestra respuesta de hijos. La oración del Padre confiere un colorido especial a las exigencias éticas del SM. Situado en el centro del discurso, el Padrenuestro asegura un vínculo estrecho entre la acción y la oración. El compromiso por vivir nuestras relaciones con los demás y con Dios según la «justicia» nueva exigida por Jesús (5,2-48; 6,1-6.16-18) saca su energía profunda de la oración de petición (6,7-13), que nos abre al proyecto del Padre

y a su obra en nosotros, a fin de «dar frutos» que sean conformes con nuestro ser de «hijos» (7,15-27). ¿No puede hablarse entonces de una simbiosis entre la acción humana y la gracia divina?

LA PREOCUPACIÓN POR LOS BIENES TERRENOS (6,19-34)

La segunda parte del capítulo 6 está constituida por cuatro unidades literarias unidas por un tema común: la cuestión de los bienes terrenos.

EL TESORO (6,19-21)

19 *No acumuléis tesoros en esta tierra, donde la polilla y la carcoma echan a perder las cosas, y donde los ladrones socavan y roban.* 20 *Acumulad mejor tesoros en el cielo, donde ni la polilla ni la carcoma echan a perder las cosas, y donde los ladrones no socavan ni roban.* 21 *Porque donde está tu tesoro, allí está también tu corazón.*

Esta perícopa, bien construida, se inscribe en la tradición sapiencial del judaísmo. El mensaje de los vv. 19-20 es claro: hay que gastar las energías acumulando tesoros para el cielo, que son los únicos que duran, mientras que los tesoros terrenos están destinados a ser destruidos o robados. Las imágenes utilizadas son expresivas en un ambiente palestino, donde es corriente que la polilla estropee los vestidos más hermosos, que los gusanos echen a perder el alimento y que los ladrones perforen las paredes frágiles de las casas para robar (cf. Mt 24,43; Ez 12,5.7). La noción de un tesoro en el cielo, no sujeto a la corrupción, es corriente en el judaísmo (véase, en particular, Tob 4,8-9; *Salmos de Salomón* 9,5; *Apocalipsis de Baruc* 24,1). La idea subyacente es que las buenas obras producen un interés acumulado que se paga el día del juicio final. Aquí, el tesoro imperecedero que hay que reunir en el cielo está constituido por el conjunto de comportamientos exigidos por Jesús.

El tesoro buscado muestra dónde se sitúa el «corazón» de la persona (v. 21), es decir, su centro, lo que es importante para ella. Si el tesoro es terreno, la persona se identifica con las cosas terrenas y, por tanto, se pierde en ellas; si es celestial, la persona se orienta hacia Dios y, por tanto, se encuentra y se desarrolla en Dios. Una persona vale lo que vale el objeto de su corazón, el objeto de su deseo. La enseñanza del v. 21 prepara y fundamenta la del v. 24: el ser humano no puede repartirse entre varios tesoros; no puede servir a dos amos.

Queda aún una cuestión: ¿hay que comprender la enseñanza de estos versículos como una invitación a renunciar a la posesión de bienes terrenos o a la acumulación de esos mismos bienes? La segunda interpretación parece más justa. En efecto, el v. 19 habla de «tesoros», no de bienes terrenos en general, y de «atesorar», verbo que alude a la acumulación, no a la simple posesión. Además, el evangelio de Mt, en su conjunto, no manifiesta una actitud de rechazo frente a los bienes terrenos.

EL OJO SENCILLO Y EL OJO MALO (6,22-23)

22 *El ojo es la lámpara del cuerpo. Si tu ojo es sencillo, todo tu cuerpo está iluminado;* 23 *pero si tu*

ojo es malo, todo tu cuerpo esta en tinieblas Y si la luz que hay en ti es tiniebla, ¡que grande sera la oscuridad!

Esta pericopa es una de las mas misteriosas del SM y del evangelio de Mt ¿Como comprender la imagen del «ojo, lampara del cuerpo»? ¿Cual es el sentido de *aplous* (simple, sencillo)?

La afirmacion en imagenes «el ojo es la lampara del cuerpo» suele explicarse a partir de la teoria moderna de la vision, que concibe que la luz entra en el cuerpo por el ojo De ahi que un ojo sano *(aplous)* permita al cuerpo entero estar en la luz (v 22b), al contrario, un ojo enfermo obliga al cuerpo a moverse entre tinieblas (v 23a) La ultima frase traspone a la vida moral y espiritual estos datos fisicos si el ojo es fuente de luz o de tinieblas para el cuerpo, la luz interior lo es mas aun para toda la persona (23b) Esta pericopa invitaria entonces a dejar que irradie en nosotros la luz del Reino

Pero algunos autores recientes han mostrado que los antiguos concebian la vision como el paso de la luz *desde el interior del cuerpo hacia el exterior* En los textos judios se utiliza la comparacion del ojo con una lampara para crear la imagen de una luz que sale del ojo La enseñanza principal del texto, que se da en el v 23b, seria entonces la siguiente lo mismo que el ojo sano envia su luz al mundo, asi la persona justa, llena de la luz de Dios, dispersa las tinieblas que la rodean En cuanto a los enunciados de los vv 22b-23a significarian si tu ojo es bueno (o malo) esto *muestra* que todo tu cuerpo, es decir, tu ser, es luminoso (o tenebroso), estar lleno de luz interior es la condicion necesaria para tener un ojo sano, si el interior no es mas que tinieblas, no es posible ninguna vision

El sentido que se da a este pasaje depende tambien de la manera de comprender otra expresion dificil del texto la del ojo *aplous* (simple, sencillo) En el Nuevo Testamento, este adjetivo no aparece mas que aqui y en el paralelo de Lc En el judaismo de lengua griega, traduce la nocion hebrea de *tamim* el don total de un corazon sin repartir frente a Dios El pasaje de Mt 6,22-23 pregona por tanto la simplicidad de un corazon no repartido, en oposicion al corazon «doble», dividido Pone a la persona ante una opcion o abrirse por entero y sin divisiones a la luz, o situarse ante ella con un «ojo malo» o sea calculando, reservandose, y cerrandose de este modo a la luz Numerosos comentaristas comprenden el «ojo *aplous*» de Mt 6,22, no en un sentido fisico (el ojo sano), sino en un sentido figurado (la persona unificada, no repartida)

Como la pericopa precedente (atesorar para el cielo) y la siguiente (servir a Dios), esta pericopa es una invitacion a un compromiso sin reservas al servicio de Dios y de los valores del Reino promovidos por Jesus El examen de este texto dificil nos ha permitido tomar conciencia una vez mas de la riqueza del lenguaje metaforico empleado en el SM Algunas expresiones en imagen como las del «el ojo lampara del cuerpo» o «la luz dentro de ti» evocan y encierran varios sentidos Reducirlas a una sola significacion posible seria lo mismo que empobrecerlas

SERVIR A DIOS O A MAMMÓN (6,24)

24 *Nadie puede servir a dos amos, porque odiara a uno y querra al otro o sera fiel a uno y al otro no le hara caso No podeis servir a Dios y a Mammon*

Este corto texto consiste en un proverbio con su explicacion y su aplicacion a los oyentes El proverbio traduce una verdad de experiencia un esclavo no puede servir totalmente mas que a un solo amo Si hay dos, ¿que ocurre? Uno no sera «querido» o sera «menos querido» (es el sentido semitico de «odiar»,

puesto en oposición a «amar»: compárese con Lc 14,26 y Mt 10,37). El esclavo corre el peligro de «hacerse indiferente» a uno de los dos (es el sentido semítico de «despreciar» puesto en oposición a «apegarse a uno»). El acento del texto recae en la disponibilidad total, en el don completo del propio ser, que es imposible conceder a la vez a dos amos.

La máxima se aplica a los oyentes o lectores: *«No podéis servir a Dios y a Mammón»*. El término *mamônas* no aparece en el Antiguo Testamento y no figura más que aquí y en Lc 16,9.11 en el Nuevo. Se utiliza abundantemente en la literatura rabínica como personificación del dinero, de las posesiones terrenas. Este sentido conviene perfectamente a nuestro contexto. La enseñanza del v. 24 es clara: el servicio de Dios y el apego a los bienes terrenos son mutuamente exclusivos; no se puede pertenecer de verdad más que a un solo amo. Después de escuchar los vv. 19-21 sobre los tesoros, el oyente se ve invitado a optar por el servicio del único Señor y a no poner su seguridad en la búsqueda de las riquezas de este mundo, que no pueden ofrecer más que una seguridad engañosa.

Los tres cortos pasajes de los vv. 19-24 nos sitúan ante la opción de base, la opción fundamental de nuestra existencia. Con diferentes metáforas se envía al lector el mismo mensaje esencial: su «tesoro», su «ojo», su «amo» revelan sus prioridades, su compromiso de fondo en la vida. No hay más opción que hacer, sino la decisión franca e inequívoca por Dios y por los valores del Reino. Semejante opción nos libera de la inquietud de carecer de lo necesario: es de lo que tratará el siguiente pasaje (6,25-34).

NO ANDÉIS PREOCUPADOS (6,25-34)

25 *Por eso os digo: No andéis preocupados pensando qué vais a comer o a beber para sustentaros, o con qué vestido vais a cubrir vuestro cuerpo. ¿No vale más la vida que el alimento y el cuerpo que el vestido?* 26 *Fijaos en las aves del cielo; ni siembran ni siegan ni recogen en graneros, y sin embargo vuestro Padre celestial las alimenta. ¿No valéis vosotros mucho más que ellas?* 27 *¿Quién de vosotros, por más que se preocupe, puede añadir una sola hora a su vida?* 28 *Y del vestido, ¿por qué os preocupáis? Fijaos cómo crecen los lirios del campo; no se afanan ni hilan;* 29 *y sin embargo os digo que ni Salomón en todo su esplendor se vistió como uno de ellos.* 30 *Pues si a la hierba que hoy está en el campo y mañana se echa al horno, Dios la viste así, ¿qué no hará con vosotros, hombres de poca fe?*

31 *Así que no os inquietéis diciendo: ¿Qué comeremos? ¿Qué beberemos? ¿Con qué nos vestiremos?* 32 *Ésas son las cosas por las que se preocupan los paganos. Ya sabe vuestro Padre celestial que las necesitáis.* 33 *Buscad ante todo el Reino de Dios y lo que es propio de él, y Dios os dará lo demás.* 34 *No andéis preocupados por el día del mañana, que el mañana traerá su propia preocupación. A cada día le basta su propio afán.*

El lector contemporáneo no deja de hacerse preguntas por esta enseñanza. La actitud que se exige le parece irrealista, impracticable. ¿Se puede vivir en nuestro mundo sin trabajar por asegurarse el sustento y sin prever el futuro? Además, cada uno de los pájaros hambrientos parece refutar la argumentación de Jesús; con mucha más razón el hambre de los pueblos, cuya existencia constante nos ponen ante los ojos los medios de comunicación social.

El mandamiento «No andéis preocupados» es la expresión clave del texto. Figura al comienzo, en medio y al fin (vv. 25.31.34). Este mismo verbo aparece en otras tres ocasiones en el pasaje (vv. 27.28.34). El contexto muestra que aquí se trata de una preocupación ansiosa, que procede de una falta de fe (v. 30) y que conduce a plantearse cuestiones inquietantes (v.

31). Este mandamiento se comprende en oposición a un segundo: «Buscad ante todo...» (v. 33). La oposición entre la preocupación expresada en los vv. 25 y 30 y la que se formula en el v. 33 con un verbo de la misma raíz indica que la primera se refiere a una preocupación inquieta, excesiva, que resulta de una falta de opción fundamental por Dios. La ansiedad desaparecerá en la medida en que haya una verdadera búsqueda del Reino de Dios y de su justicia.

Así pues, el pasaje no es una llamada a la falta de previsión, ni mucho menos una invitación al no-trabajo. No cabe duda de que los ejemplos de las aves y de los lirios son el reflejo de una visión optimista de la naturaleza, de la que se encuentran paralelos en los escritos rabínicos y estoicos. Los vv. 26-30 son una llamada a la confianza en el Padre celestial: no puede abandonar a la persona humana, que vale a sus ojos mucho más que las aves del cielo. La última palabra del v. 30, «hombres de poca fe», se utiliza en el evangelio de Mt para caracterizar el estado de los discípulos que tienen miedo y andan inquietos porque dudan del poder benevolente del Señor (cf. 8,26; 14,31).

El v. 32 presenta a los «paganos» como antimodelos: ellos buscan todo eso con ansiedad. El lector del SM se acordará de que los paganos no se dirigen a Dios con confianza, porque no lo ven como un Padre que conoce sus necesidades (6,7-8; paralelo con 6,32). El discípulo debe «buscar ante todo su Reino y su justicia». Se trata de una preocupación, pero sin ansiedad. El «ante todo» no excluye, sino que más bien incluye, un «después», es decir, una preocupación legítima (no ansiosa) por las necesidades fundamentales de la existencia.

¡NO JUZGUÉIS! (7,1-5)

1 *No juzguéis, para que Dios no os juegue,* 2 *porque Dios os juzgará del mismo modo que vosotros hayáis juzgado y os medirá con la medida con que hayáis medido a los demás.* 3 *¿Cómo es que ves la mota en el ojo de tu hermano y no adviertes la viga que hay en el tuyo?* 4 *O, ¿cómo dices a tu hermano: «Deja que te saque la mota del ojo», si tienes una viga en el tuyo?* 5 *Hipócrita, saca primero la viga de tu ojo y entonces podrás ver para sacar la mota del ojo de tu hermano.*

Esta perícopa está compuesta de dos partes (vv. 1-2 y 3-5), unificadas por la temática del juicio. El estilo y el contenido de este pasaje eran familiares al mundo judío. Se repite con algunos añadidos en el SL de Lucas (6,37-42).

¡No juzguéis! Los otros dos empleos del verbo griego *krinein* (juzgar) en Mt (5,40; 19,28) no autorizan a restringir la prohibición tan sólo a los juicios de condenación. Sin embargo, la reflexión sobre la paja y la viga (vv. 3-5) hace pensar que se piensa especialmente en los juicios negativos contra el prójimo. Si a veces nos vemos conducidos a evaluar la conducta de nuestros hermanos y hermanas (cf. v. 5b; 18,15-18), hay que evitar todos los juicios que no están he-

chos por amor al otro, sino que lo reducen a un estado de objeto (cf. 5,43-48; 22,34-40).

La continuación de la frase da la razón de esta prohibición de juzgar a los demás. El lector de cultura judía ha captado en seguida el empleo del pasivo teológico y la alusión al juicio final. La enseñanza es formal: no juzguemos a los demás, para que Dios no nos juzgue de la misma manera, es decir, negativamente, en el día del juicio. Juzgar al prójimo es usurpar de alguna manera el papel que corresponde a Dios, el único que conoce las entrañas y el corazón, es decir, el fondo de las personas. No se puede dar un juicio sobre las personas más que utilizando la medida de Dios mismo, es decir, el amor y la misericordia (cf. 18,23-35).

La reflexión sobre la paja y la viga muestra cómo son las miradas negativas que estamos inclinados a dirigir a los demás, miradas que son un reflejo de nuestra propia malicia. La invitación a considerar la viga que llevamos en el ojo y que bloquea nuestra mirada ilumina la consigna del v. 1 de no juzgar. El que juzga se convierte aquí en el que es juzgado. Captamos fácilmente la fuerza de las metáforas. También las capta el oyente, cuestionado. La apelación directa al «tú» intensifica el efecto producido. Al darse cuenta de que hay en su ojo una viga (es decir, un mal muy serio), que lo vuelve completamente ciego, el oyente –o el lector– se reconoce incapaz de discernir la paja (es decir, el mal ligero) que hay en el ojo de su vecino. El término «hermano», repetido tres veces, indica que Mt piensa sobre todo en una tendencia a denunciar las más pequeñas faltas de los hermanos y hermanas cristianos.

El reconocimiento de nuestras propias imperfecciones y el esfuerzo por corregirlas (v. 5) deberían conducirnos a tener una mirada indulgente con el prójimo. No lo hace así el «hipócrita» (v. 5), que vive una contradicción personal entre el ser y el parecer, entre el ser y el obrar (cf. 6,2ss), y no siente por tanto ningún escrúpulo por enderezar los errores de su prójimo sin enderezar los suyos. La norma del v. 5 establece las condiciones previas para la corrección fraterna, de la que trata Mt en otros lugares (18,15-18; véase Gál 6,1-5).

El «¡no juzguéis!» de Jesús es una palabra profunda, valorizante. Significa que nadie puede ser identificado con los actos que ha cometido o con las apariencias que refleja. Invita a respetar el misterio de cada persona, cuyo conocimiento está reservado para Dios. Para comprender la invitación de Jesús, nada mejor que contemplar su actitud ante la gente. Jesús mira, no para juzgar, sino para crear. Su mirada realiza algo nuevo en la persona sobre quien la posa; se hace liberadora, recreadora.

UNA SENTENCIA ENIGMÁTICA (7,6)

6 *No deis lo santo a los perros, ni echéis vuestras perlas a los puercos, no sea que las pisoteen, se vuelvan contra vosotros y os destrocen.*

Este versículo no tiene paralelo en Lc; tampoco parece estar relacionado con su contexto inmediato. Sigue siendo enigmático. No es posible aclarar con certeza ni su origen ni su significado. Las expresiones son metafóricas. En la antigüedad se despreciaba a los perros, muchas veces vagabundos y medio salvajes. Los puercos, animales impuros en el mundo judío, representaban lo que es abominable; este término se utiliza en algunos textos rabínicos para designar a los «paganos» o a «Roma». Al revés, las perlas era lo más precioso que se podía imaginar (cf. Mt 13,46). El sentido general del versículo mateano es probablemente éste: no comuniquéis algo valioso a uno que no sepa apreciarlo; de lo contrario, lo sufriréis vosotros mismos. A lo largo de los siglos se han propuesto va-

rias interpretaciones: la Eucaristía debe reservarse a los bautizados que son dignos de ella (*Didakhé* 9,5; varios Padres); no hay que anunciar el Evangelio a la gente que se burla de él.

LA ORACIÓN DE PETICIÓN (7,7-11)

7 *Pedid y se os dará; buscad, y encontraréis; llamad y se os abrirá.* 8 *Porque todo el que pide recibe, el que busca encuentra, y al que llama se le abre.* 9 *¿Acaso si a alguno de vosotros su hijo le pide pan le da una piedra?;* 10 *o si le pide un pez, ¿le da una serpiente?* 11 *Pues si vosotros, que sois malos, sabéis dar cosas buenas a vuestros hijos, ¿cuánto más vuestro Padre que está en los cielos dará cosas buenas a los que se las pidan?*

Esta nueva enseñanza sobre la oración tiene que leerse en relación con la anterior (6,7-13). Jesús invita a sus discípulos a pedir, no ya a fuerza de palabras, haciendo presión para ser escuchado, sino entregándose con confianza al Padre que conoce las necesidades de cada uno. En el Padrenuestro, Jesús enseña que las peticiones deben referirse ante todo al reconocimiento de Dios y a la venida de su Reino, así como a las necesidades de la vida corporal y espiritual.

Este pasaje, que se lee casi al pie de la letra en Lucas (9,9-13), forma un conjunto armonioso, bien estructurado en frases simétricas. Tres verbos en imperativo en el v. 7, repetidos en el v. 8, exhortan a pedir, a buscar y a llamar. Estos tres verbos, especialmente el verbo «buscar», tienen una dimensión religiosa en el Antiguo Testamento y en el judaísmo. La combinación «buscar-encontrar» sirve para indicar la búsqueda de Dios (por ejemplo, Is 55,6; Jer 29,13-14) o de la Sabiduría (por ejemplo, Prov 1,28; 8,17; Sab 6,12; 4 Esd 5,9-10). La lectura de los pasajes anteriores del SM, concretamente de Mt 6,7-8 y 6,25-34, lleva naturalmente a comprender el «se os dará», el «se os abrirá» como pasivos teológicos: Dios responderá a las peticiones que hemos de dirigirle en la existencia de cada día (el tiempo presente de los verbos en imperativo indica que hay que continuar las peticiones).

La invitación a pedir con plena confianza de recibir se ilustra con un ejemplo sacado de la experiencia humana de las relaciones de un padre con su hijo. La seguridad que ha de impregnar la oración de petición es la de que no recibiremos algo inútil (una piedra) o dañino (una serpiente), sino algo que responda a nuestras necesidades, expresada aquí en términos de alimentación básica para la existencia (pan y pescado).

La enseñanza de que Dios responde favorablemente a las peticiones era corriente en ambientes judíos (cf. Jer 29,12-13; Sal 50,15; Job 22,27; *Rabba Levítico* 34,132a). Recordemos el hermoso pasaje de Is 49,15: «*¿Acaso olvida una mujer a su hijo y no se apiada del fruto de sus entrañas? Pues aunque ella se olvide, yo no te olvidaré*». La conclusión que se desprende de Mt 7,11 no supone por tanto ninguna sorpresa para un oyente judío: si los padres humanos saben «dar cosas buenas» a sus hijos, ¡cuánto más nuestro Padre del cielo «dará cosas nuevas» a quienes se lo pidan! El argumento de experiencia (vv. 9-10) se desarrolla mediante un argumento de razón (v. 11), basado en un presupuesto aceptado por todos: el amor de Dios nuestro Padre es mucho más grande y

mucho más seguro que el de los padres humanos (calificados aquí de «malos», por contraste, para producir un efecto retórico). La originalidad de Jesús respecto al judaísmo reside en el carácter incondicional de la acogida de la oración: el Padre da a quienes le piden.

Observemos que Jesús asegura que el Padre responderá a nuestras necesidades dando «cosas buenas» (Lc precisa en 11,13: «el Espíritu Santo»), pero no necesariamente lo que se le pide. En el contexto de Mt 5-7, las «cosas buenas» remiten sin duda en primer lugar a todo lo necesario para vivir la vida de discípulo que se define en el SM, es decir, para ser verdaderamente hijos de nuestro Padre. Finalmente, este pasaje no se refiere a nuestros esfuerzos perseverantes de petición a Dios (v. 8), sino a la bondad del Padre que nos colma de dones (v. 11). Antes de exhortar a sus discípulos a cumplir la voluntad de su Padre que está en los cielos (cf. 7,21), Jesús les recuerda la bondad del Padre y les invita a dirigirse a él con toda confianza. Como en 5,43-6,18, se reconoce la expresión de un vínculo inseparable entre la oración y el compromiso, entre el don y las exigencias de la vida.

LA REGLA DE ORO (7,12)

12 *Así pues, haced a los demás como queráis que ellos os hagan a vosotros, porque en esto consisten la Ley y los profetas.*

Esta máxima, llamada comúnmente la «regla de oro» desde el siglo XVIII, concluye la enseñanza central del SM. Resume el cumplimiento de la Ley y la justicia nueva que propone Jesús. Al mismo tiempo, introduce el final del discurso. En efecto, los dos empleos del verbo «hacer» *(poiein)* en el v. 12 anuncian la parénesis de los vv. 13-27, en donde dominará este mismo verbo (cf. vv. 17.18.19.21.22.24.26). La regla de oro no es propia de Jesús (véase el recuadro). ¿Puede decirse de verdad que recapitula la enseñanza de Jesús formulada en el SM? ¿Cómo esta regla que, como dice P. Ricoeur, es la expresión de una «lógica de equivalencia», puede condensar el SM que está regido por una «lógica de sobreabundancia» (dar gratuitamente, amar a los enemigos, perdonar...)?

Nos parece que se puede considerar Mt 7,12 como una verdadera conclusión del conjunto del SM. Pero entonces, para interpretar este versículo, no hay que buscar su significado *en él mismo,* sino preguntarse más bien cuál es el significado que la formulación positiva de la regla de oro aporta a la enseñanza ética del discurso evangélico. En otras palabras, el texto del SM nos invita a recurrir al principio del «círculo hermenéutico» de la interpretación del versículo y del conjunto por la conclusión.

LA ENSEÑANZA DEL SERMÓN TRANSFIGURA LA REGLA DE ORO

La regla de oro adquiere acentos inauditos por su inserción en el contexto de la enseñanza ética de Jesús. No es la simple expresión de un comportamiento basado en la razón. El añadido mateano de 7,12b

LA REGLA DE ORO, UNA MÁXIMA CORRIENTE

La regla de oro no es propia de la enseñanza de Jesús. Encontramos formulaciones paralelas en muchas obras de la literatura antigua, tanto griega y romana como judía y oriental. Forma parte del patrimonio de casi todas las grandes religiones. Unos ejemplos:

Religiones del Extremo Oriente. *Los Diálogos de Confucio* (551-479 a.C.) nos refieren esta conversación entre un discípulo y el maestro: «'¿Hay una palabra que pueda guiar nuestro obrar durante toda nuestra vida?'. El maestro responde: '¿No es la reciprocidad? Lo que no quieras que otro te haga, no se lo hagas tú a nadie'» *(Lung-Yu* XV,24). Se leen máximas semejantes en los escritos del budismo (por ejemplo, *Udana-Varqa* 5,18) y del hinduismo (por ejemplo, el *Mahabharata).*

Mundo griego y latino. En el siglo V a.C., Herodoto enuncia la regla de oro bajo su forma negativa (III, 142). A continuación, los testimonios son bastante frecuentes, tanto en la literatura griega como en la latina, de modo que, según A. Dhile, la regla de oro «perteneció desde el siglo IV a.C. a los elementos integrantes de una ética común expresada en máximas» *(Die goldene Regel,* 1962, p. 103).

Antiguo Testamento y judaísmo. El Antiguo Testamento contiene algunas fórmulas emparentadas con la regla de oro: «Lo que tú no quieras, no se lo hagas a nadie» (Tob 4,15); «Juzga por los tuyos los gustos de tu vecino, y piensa antes de hacer algo» (Eclo 31,15). En la literatura del judaísmo, sobre todo helenista, figuran otros ejemplos, vgr. la *Carta de Aristeo* (207), el *Testamento de los doce patriarcas* (T. Nepht 1,6) y Filón *(Hypothetica;* según Eusebio, *Praeparatio Evangelica* VIII, 7,6); igualmente *2 Henoc* 61,2; *Targum Pseudo-Jonathan* sobre Lv 19,18, que conjuga la regla de oro con el mandamiento del amor al prójimo. El paralelo más citado de Mt 7,12 procede del *Talmud.* Rabbi Hillel, que vivió a comienzos de la era cristiana, respondió a un pagano que le preguntaba por lo esencial de la Ley: «No hagas a los demás lo que no quieres que te hagan a ti mismo. Ésta es toda la Ley; lo demás es comentario» *(Shabbat 31a).*

No hay una diferencia significativa entre la fórmula negativa de la regla de oro y la fórmula positiva, enseñada por Jesús. Por otra parte, se encuentran cierto número de expresiones positivas de la regla de oro en el judaísmo y en las otras tradiciones religiosas por un lado, mientras que por otro, en la tradición cristiana de los orígenes, se han presentado como normas éticas las dos versiones, la negativa y la positiva (cf. forma negativa en la recensión occidental de Hch 15,20.29; *Didakhé* 1,2; *Constitutiones Apostolicae* VII,2.1). En sí misma, la regla de oro puede ser una regla de oro, sin connotaciones religiosas. Es el contexto de su empleo el que decide su sentido. El mundo grecorromano reconoció en esta máxima una expresión de la igualdad natural de los seres humanos y, en consecuencia, de la necesidad de establecer entre ellos unas relaciones basadas en la reciprocidad. El judaísmo vio allí igualmente un expresión de la voluntad de Dios, que juzga los corazones.

Apoyándose en el hecho de que la regla de oro es común a todas las grandes religiones, el movimiento *Baha'i* hace hoy de esta regla uno de los principios fundamentales de la religión de unificación universal que predica.

(«porque en esto consisten...») presenta la regla de oro como un compendio de «la Ley y los profetas». Este añadido se parece al de 22,40, en donde el evangelista presenta los dos mandamientos del amor a Dios y al prójimo como aquello «a lo que se reducen toda la Ley y los profetas». La exigencia del

amor es, según las palabras de Jesús recogidas en Mt, el centro y el compendio de toda la enseñanza del Antiguo Testamento (cf. la misma enseñanza sobre la quintaesencia de la Torá en Gál 5,14; Rom 13,8-10 y Sant 2,8). En el conjunto mateano, la regla de oro aparece por tanto como una variante y una explicitación del mandamiento del Antiguo Testamento de amar al prójimo como a sí mismo (22,39). Pero tanto el segundo mandamiento de la Ley como la regla de oro no dan los criterios del verdadero amor a sí mismo y, en consecuencia, a los demás. Semejante amor puede ser egoísta o generoso.

Jesús presenta los criterios del verdadero amor en el SM. La ausencia de cólera que hiere (5,22ss) y del juicio que condena (7,1ss), el gesto que se constituye como respuesta al gesto malo (5,38ss), el amor a los enemigos que llega hasta el perdón (5,43ss; 6,12-15), ésos son los criterios de un verdadero amor humano dado o recibido. Si se ve la regla de oro como una expresión condensada del nuevo programa ético propuesto por Jesús, *hay que comprender entonces que* ella es «la Ley y los profetas *tal como los reinterpretó* (o *«cumplió»:* 5,17) *Jesús».* Toda la enseñanza del SM, cuya conclusión es la regla de oro, le da a ésta *un nuevo significado.* Podría parafrasearse de este modo la regla del obrar respecto a los demás: «Todo lo que nos gustaría que nos hicieran los hombres», es decir, que no nos hirieran con su cólera, que no nos juzgaran, que nos amaran aunque fuésemos sus enemigos..., en resumen, que nos acogieran y nos trataran como hijos del Padre, esto es, que se portaran con nosotros lo mismo que se porta el Padre. El «todo» *(panta)* de la regla de oro del SM ¡está realmente cargado de sentido!

Últimamente, la regla de oro tal como la interpreta el conjunto del SM no es más que antropocéntrica. El antropocentrismo puesto en primer plano cubre un teocentrismo. En efecto, en el SM, la motivación del obrar no es el yo en sus necesidades interesadas y egocéntricas, sino el yo en sus deseos profundos de criatura hecha a imagen de Dios. El modelo del obrar de los hijos e hijas con sus hermanos y hermanas en humanidad es el del obrar de su Padre con cada uno de ellos. Por tanto, es un modelo definido por el don gratuito y sobreabundante, por un amor que desea ser total y sin condiciones. La actuación que tiene el Padre con nosotros revela nuestras verdaderas necesidades (lo cual debe ser el objeto del «querer» formulado en el 6,12a) y, por consiguiente, las verdaderas necesidades de los demás (lo cual debe ser objeto del «hacer» que se formula en 6,12b).

LA REGLA DE ORO DA COLORIDO A LA ENSEÑANZA DEL SM

Puesta como conclusión del cuerpo central del *discurso, la regla de oro pone de relieve ciertos as*pectos del comportamiento ético del discípulo. Podemos señalar los siguientes: 1) la invitación a «hacerlo todo» por los demás es un recuerdo de que las directivas del SM afectan a la totalidad de la existencia y se refieren a unos compromisos concretos; 2) el destinatario: «los hombres», las personas humanas, indica que el horizonte del compromiso del cristiano es universal; 3) la formulación positiva de la regla de oro subraya que el discípulo debe tomar la iniciativa de poner gestos de amor, en conformidad con los mandamientos de 5,38-48; 4) al presentar como norma del obrar los deseos que tenemos por nosotros mismos, la regla de oro propone el camino de la interioridad como guía del amor de los demás (la alteridad): buscar lo mejor en sí mismo es un medio de descubrir el comportamiento que el amor exige en las situaciones concretas; de este modo, la exigencia radical de amar a los enemigos no deja de ser un «amor inteligente»...

La tensión entre la lógica de la sobreabundancia, cuya piedra de toque es el amor a los enemigos, y la lógica de equivalencia, cuya expresión más alta es la regla de oro, está en el corazón de la crítica que el cristiano tiene que intentar traducir en la sociedad en la que vive. La aportación del amor unilateral como suplemento a la justicia bilateral introduce una dimensión de compasión en todos los códigos de justicia, civiles y penales, necesarios para el funcionamiento de nuestras sociedades.

OPTAR POR LA VIDA (7,13-27)

El SM termina con una exhortación a responder a la enseñanza que se acaba de dar. La escucha de la palabra tiene que conducir a «hacer la palabra» (v. 24), es decir, a encarnarla en la vida. El SL de Lucas termina también con una parénesis (6,43-49), cuyos términos son paralelos a los del SM.

Los vv. 13-27, que, a primera vista, parecen estar formados de exhortaciones bastante heterogéneas, constituyen sin embargo un conjunto bien unificado. *Los numerosos vínculos verbales atestiguan su unidad temática.* Subrayemos, en particular, los nueve empleos del verbo «hacer» *(poiein:* vv. 17ab.18ab.19. 21.22.24.26), que remachan la idea central de que la enseñanza de Jesús debe tomarse en serio y llevarse a la práctica. Todas las perícopas presentan una alternativa: dos caminos (vv. 13-14); dos clases de profetas (vv. 15-20), dos clases de discípulos (vv. 21-23), dos tipos de casa (vv. 24-27). La alternativa tiene la función de subrayar que cada individuo tiene que hacer frente a una opción, con todas sus consecuencias: vida / perdición (vv. 13-14), dejado producir frutos / cortado y echado al fuego (vv. 15-20) reconocimiento por parte de Jesús / rechazo por parte de Jesús (vv. 21-23), supervivencia a los asaltos / hundimiento y ruina (vv. 24-27). En todos los casos, hay que optar en el fondo por la vida o por la muerte. La dimensión de juicio escatológico presente en cada uno de los textos indica que se trata nada menos que de una opción entre la vida y la muerte eterna.

DOS CAMINOS (7,13-14)

13 *Entrad por la puerta estrecha, porque es ancha la puerta y espacioso el camino que lleva a la perdición, y son muchos los que entran por él.* 14 *En cambio, es estrecha la puerta y angosto el camino que lleva a la vida, y son pocos los que lo encuentran.*

El simbolismo de la puerta es raro en el judaísmo. Por el contrario, el de los dos caminos se utiliza corrientemente: Dt 30,15-19 y Jr 21,8, que oponen el camino de la muerte y el camino de la vida, influyen en toda la tradición posterior (cf. los Proverbios, los Salmos, los escritos rabínicos y apocalípticos, la *Didakhé,* los Padres apostólicos). Mateo utiliza la metáfora del camino (3,3; 11,10; 21,32; 22,16). A partir del tema de los dos caminos, habría construido la oposición entre las dos puertas. Ambas imágenes quieren expresar la misma idea: van regidas por el mismo verbo «entrar» (v. 13a y 13b) y la invitación a «encontrarlo» remite tanto al camino como a la puerta (el pronombre griego es femenino, como los dos nombres). No hay que seguir a la masa anónima, a los «muchos» que se dejan llevar por la puerta ancha y el camino espacioso, sino que hay que estar entre esos «pocos» que hacen una opción personal, encuentran la enseñanza de Cristo y la siguen.

En nuestro pasaje, la imagen de la puerta estrecha sugiere probablemente, no ya una puerta pequeña o baja que obliga a inclinarse, sino una puerta ignorada por la mayoría, como indica el final del v. 14: «son pocos los que la encuentran». El calificativo «estrecha» tiene probablemente un significado metafórico lo mismo que el de «angosto» que, en Mt, evoca las tribulaciones (cf. la palabra griega en 24,9.21.29). Así pues, el camino de la justicia cristiana es el fruto de una búsqueda y emprender ese camino supone un esfuerzo y unos sufrimientos que la mayor parte no está dispuesta a soportar. Se lanza una llamada a que cada uno comprometa su vida en una opción personal y exigente, fuera del camino común y fácil. Y esta llamada se dirige a todos.

DOS CLASES DE PROFETAS Y DE DISCÍPULOS (7,15-23)

15 *Tened cuidado con los falsos profetas que vienen a vosotros disfrazados de ovejas, pero por dentro son lobos rapaces.* 16 *Por sus frutos los conoceréis. ¿Acaso se cogen uvas de los espinos o higos de las zarzas?* 17 *Del mismo modo, todo árbol bueno da frutos buenos, mientras que el árbol malo da frutos malos.* 18 *No puede un árbol bueno dar frutos malos, ni un árbol malo dar frutos buenos.* 19 *Todo árbol que no da buen fruto se corta y se echa al fuego.* 20 *Así que por sus frutos los conoceréis.*

21 *No todo el que me dice: ¡Señor, Señor! entrará en el Reino de los cielos, sino el que hace la voluntad de mi Padre que está en los cielos.* 22 *Muchos me dirán aquel día: «¡Señor! ¡Señor! ¿No profetizamos en tu nombre, y en tu nombre expulsamos demonios, y en tu nombre hicimos muchos milagros?»* 23 *Entonces yo les responderé: «No os conozco de nada. ¡Apartaos de mí, malvados!»*

Con la mayor parte de los intérpretes recientes, optamos por la unidad literaria de los vv. 15-20 y 21-23. Hay vínculos verbales que enlazan los dos pasajes: «falsos profetas» (v. 15) y «hemos profetizado» (v. 22); el verbo *hacer* se utiliza siete veces. En el plano temático, el motivo del juicio final introducido en el v. 19 («cortado y echado al fuego») se recoge en los vv. 22 y 23 («aquel día», «apartaos de mí»); la iniquidad practicada por muchos «malvados» (v. 23) corresponde a la metáfora de los «malos frutos» producidos por los árboles malos (vv. 17-18). La opción de considerar como un conjunto los vv. 15-23 tiene sus consecuencias para la interpretación del término «falsos profetas».

¿Quiénes son los falsos profetas?

En la actualidad, la mayor parte de los intérpretes piensan que Mateo alude a ciertos miembros de la comunidad cristiana. En efecto, se trata de cristianos que no producen frutos buenos (vv. 16-20), puesto que, aunque proclaman su fe en el Señor (v. 21) y cumplen ciertas acciones espectaculares, como profecías, exorcismos y milagros (v. 22), no hacen la voluntad del Padre (v. 21) porque no conforman su vida con las exigencias reveladas por Jesús en el SM y crean una situación de iniquidad (literalmente, de «sin ley», v. 23; cf. 24,11-12 y 13,41). Esta interpretación se impone si se lee 7,15-23 como una sola unidad.

Los falsos profetas vienen «disfrazados de ovejas». La metáfora de las ovejas designa a los miembros del pueblo de Dios en el Antiguo Testamento. Aquí indica que los falsos profetas se presentan como miembros del pueblo cristiano. Como el cordero manso y sin defensa es la oposición clásica al lobo rapaz (cf. Is 11,6; 65,25; Eclo 13,17), su disfraz de ovejas significa que pretenden pasar por pacíficos. Pero en realidad son «lobos rapaces», es decir, malos cristianos que introducen un germen de muerte en la comunidad.

El criterio para discernir a los falsos profetas

Como los seudo-profetas son más peligrosos todavía por el hecho de que no se les puede reconocer con facilidad, se necesita un criterio seguro para discernirlos. Este criterio se opone ampliamente en los vv. 16-20: es el criterio de los *frutos* (esta palabra aparece siete veces en estos versículos). En el Antiguo Testamento, los frutos son una metáfora corriente para designar las acciones humanas. Un proverbio sacado de la sabiduría popular (vv. 17-19) da fundamento al criterio de los frutos: lo mismo que la calidad de un árbol se revela por la calidad de sus frutos, así el valor de una persona humana se mide por sus actos. Un dato de la antropología bíblica subyace a este pensamiento, a saber, la unidad indisoluble entre el ser y el obrar de la persona.

El criterio se precisa en los vv. 21-23. Se nos indica aquí cuáles son los frutos que pueden calificarse de buenos y cuya presencia o ausencia permiten afirmar con claridad si un discípulo es un verdadero discípulo o un «falso profeta». Producir buenos frutos es «hacer la voluntad de mi Padre» (v. 21); producir malos frutos es «hacer la iniquidad» (v. 23), vivir sin ley, a pesar de confesar con los labios la fe en el Señor y de realizar incluso prodigios en su nombre.

«No os conozco de nada» (cf. 25,12) equivale a decir: «No hay ninguna comunión entre vosotros y yo». En el juicio final, son los actos los que revelan si el creyente vive o no en comunión con el Señor (cf. 25,1-46). Al poner como criterio decisivo el obrar cristiano según las exigencias del SM, lo cual quiere decir ante todo el amor en acto, la enseñanza de Mt está en armonía con la de Pablo (cf. 1 Cor 13) y con la tradición joánica (cf. 1 Jn 4,7-8).

DOS TIPOS DE CASAS (7,24-27)

24 *El que escucha estas palabras mías y las pone en práctica, es como aquel hombre sensato que edificó su casa sobre roca.* 25 *Cayó la lluvia, vinieron los torrentes, soplaron los vientos y se abatieron sobre la casa; pero no se derrumbó, porque estaba cimentada sobre roca.* 26 *Sin embargo, el que escucha estas palabras mías y no las pone en práctica, es como aquel hombre necio que edificó su casa sobre arena.* 27 *Cayó la lluvia, vinieron los torrentes, soplaron los vientos y se abatieron sobre la casa y ésta se derrumbó. Y su ruina fue grande.*

La parábola habla por sí misma, sin necesidad de explicación. La tradición rabínica utiliza parábolas semejantes a las del SM para describir dos actitudes opuestas ante el estudio de la Torá: la que va acompañada de la práctica y la que consiste en un saber desprovisto de obras. Hay sin embargo dos diferencias: las parábolas rabínicas se refieren a la relación *estudiar-hacer;* la de Jesús, sobre la relación *escuchar-hacer;* sobre todo, Jesús no habla ya de la práctica de la Torá, sino de «estas palabras mías», que acaba de pronunciar. Jesús atribuye a sus palabras la autoridad que el judaísmo concede a la Torá.

Las últimas palabras del discurso: «se derrumbó y su ruina fue grande» produce un efecto en los lectores. No es posible librarse de una reflexión seria sobre la importancia vital que encierra la decisión irremediable de conformar o no su existencia con la enseñanza de Jesús.

Lecturas del Sermón en el pasado eclesial

Siguiendo el recorrido histórico de la interpretación del Sermón de la montaña, se descubre que, por una parte, este gran texto ha inspirado constantemente la vida y el pensamiento de la Iglesia, pero que, por otra, la situación social y la visión religiosa de la época han influido, a veces de manera muy notable, en la lectura del Sermón. Algunos grandes pensadores de la categoría de Agustín, Tomás de Aquino y Lutero han propuesto ciertas líneas de interpretación del Sermón que no dejaron de ser recogidas a continuación, pero parece ser que han sido más bien a algunas corrientes de pensamiento más difusas, concretamente las de la escolástica católica y las de la escolástica luterana, a las que se deben ciertas maneras de ver el SM que han marcado profundamente a las Iglesias cristianas a lo largo de los siglos, hasta muy recientemente. La breve retrospectiva que proponemos se limita a las interpretaciones principales que han jalonado la historia de la Iglesia hasta mitad del siglo XX, es decir, hasta el empleo generalizado de los métodos histórico-críticos en el estudio de los textos evangélicos.

LOS PADRES DE LA IGLESIA

Antes del concilio de Nicea (año 325) ninguna parte de la Escritura obtuvo un trato tan especial como el SM. Desde finales del siglo I encontramos numerosas citas del mismo en la *Didakhé,* sobre todo en el tratado de «los dos caminos», del que vale la pena recoger el final: «Por tanto, si puedes llevar todo entero el yugo del Señor, serás perfecto. Pero si no lo puedes, al menos haz lo que puedas» (VI, 2). Se percibe como un primer eco de una reflexión que llegará a ser luego más dominante, a saber, que el cumplimiento estricto de las indicaciones del SM no son una exigencia para todos los cristianos, sino solamente para los que optan por entrar en el estado de perfección.

No obstante, para el conjunto de los Padres de la Iglesia, la práctica de las consignas del Sermón se impone a todos los discípulos de Jesucristo. En el siglo II, Justino afirma con energía que todos pueden seguir las exigencias del SM *(Apología* I,16,4). Entre los Padres griegos, Juan Crisóstomo expresa con claridad esta misma convicción *(Homilías sobre el SM,* XV, 11-2). En su *De Sermone Domini in Monte,* el primer comentario seguido del SM, Agustín sostiene, como sus predecesores, que el SM se dirige a todos los cristianos y que sus exigencias pueden ser vividas por todos en la vida corriente.

Hay una cuestion que preocupa a los Padres· la de las relaciones ente la Ley Antigua y la Nueva, es decir, entre la ética del SM y la que se proclama en la tradicion mosaica En su *Adversus Haereses* (IV,12-13), Ireneo se empeña en demostrar que la enseñanza de Jesús no abroga las leyes anteriores, sino que les da mayor extension Las tesis defendidas por Marción y, más tarde, ciertas posiciones transmitidas en la corriente maniquea, obligan a polarizar la atención en el dificil pasaje del cumplimiento de la Ley en Mt 5,17-20 y en las aparentes «oposiciones» a la Ley en 5,21-48 Apoyándose en el pasaje de 5,17-20, Tertuliano ataca a Marción y su tesis de una ruptura entre el Antiguo y el Nuevo Testamento *(Adversus Marcionem* IV,14-17) Juan Crisostomo reacciona tambien contra Marción y escribe, en su comentario a 5,20 Jesús «no corrige la Ley Antigua, sino que la hace más estricta» *(Homilías sobre el SM,* XVI,6)

La cuestión ocupa ampliamente a Agustín, tanto en su *De Sermone* como en su *Contra Faustum Manichaeum* Empieza por otra parte su comentario al SM explicando que «la montaña significa la superioridad de los preceptos de la justicia comparada con la antigua ley judía» En el segundo escrito, indica seis formas por las que Jesús cumple la Ley obedeciendo personalmente sus mandamientos (XVII,6), enviando al Espíritu Santo sobre sus discípulos, para que también ellos puedan ser fieles a los preceptos de la Ley (XVII,6), manifestando el significado pleno y verdadero de la Ley (XVX,27), cumpliendo las profecías contenidas en la Ley y los profetas (XVII,6, XIX,8), no imponiendo ya la observancia de ciertas leyes, por ejemplo ceremoniales, impuestas como simples prefiguraciones de Cristo (XIX,11-18), dando mandamientos adicionales que expliciten lo que la Ley expresaba con menos claridad (XIX,27) El contexto polemico del escrito de Agustín, es decir, la reaccion contra las afirmaciones de Fausto sobre la abrogación por parte de Jesus de la tradición mosaica, condujo a poner el acento en la explicitación de esta tradición más bien que a subrayar la novedad de la enseñanza de Jesús En su *De Sermone* (1,2), Agustín establece una distincion mas tajante entre la enseñanza nueva de Jesús y la de la Ley

Este comentario de Agustin, a pesar de ciertas limitaciones en el plano exegético, sigue siendo para nosotros un ejemplo y una aspiracion por su manera de descubrir el sentido teologico y espiritual de los textos y por su comparación con otros pasajes de la Escritura Este comentario ejerció una gran influencia en los siglos siguientes No dejaran de copiarlo desde el siglo IX hasta el XV, y será impreso en París en 1494

TOMÁS DE AQUINO Y LA TRADICIÓN CATÓLICA

Hay un factor que marca las interpretación del SM a lo largo de la Edad Media la distincion introducida entre *preceptos y consejos evangelicos* La introduccion de esta distincion se explica, en gran parte, por un dato de sociología religiosa el cambio operado en la composicion eclesial tras las conversiones en masa que siguieron a la adhesion del emperador Constantino al cristianismo Llegaron entonces a concebirse, con mayor o menor claridad, dos niveles de adhesión a Jesucristo y a su evangelio. Por una parte está el número restringido de aquellos para los que la conversion significa conformarse rigurosamente con las exigencias de Jesus, lo cual condujo muchas veces a vivir retirados del mundo Luego, está la masa de los

bautizados en la Iglesia, llamados a vivir las exigencias cristianas esenciales, aunque permaneciendo comprometidos en el mundo.

Santo Tomás de Aquino formuló con claridad lo que se convertiría en la posición común de la tradición escolástica: todos están obligados a vivir según los preceptos o mandamientos necesarios para la salvación; un cierto número, llamados al estado de perfección, son invitados a seguir los consejos evangélicos, que el Señor añadió a los preceptos de la Ley y que se dejan a la libre opción de cada uno (*Suma Teológica* I-II, qq. 107-108). En los siglos que siguieron, la exégesis católica interpretará cada vez más muchas de las exigencias del SM como «consejos evangélicos» dirigidos a los que desean ser «perfectos». Cornelio a Lapide, que enseñó sagrada Escritura de 1596 a 1636 y escribió un comentario del SM, es un ejemplo típico de esta línea de interpretación, corriente en la Iglesia católica hasta el siglo XX.

En armonía con el desarrollo de la noción de «consejos evangélicos», necesarios para alcanzar la perfección, la Iglesia de la Edad Media subrayó que la ética de Jesús formulada en el SM va más allá de la tradición mosaica, que contiene los preceptos de base necesarios para la salvación.

LUTERO, CALVINO Y LA TRADICIÓN PROTESTANTE

La interpretación dada por Lutero del SM no siempre resulta fácil de concretar, como atestiguan los debates en curso entre sus intérpretes. Sus sermones sobre Mt 5-7 están muy marcados por la polémica contra los anabaptistas, que creían que el SM impone una ética de sociedad y, para poner literalmente en práctica su enseñanza, por ejemplo sobre evitar el juramento o la fuerza, predicaban la formación de una sociedad cristiana al margen de la sociedad civil. Lutero reaccionó contra ellos distinguiendo por un lado entre el reinado «secular del mundo» y el reinado «espiritual de Cristo», y por otro entre la «función» y la «persona» del creyente. Debido a su función, por ejemplo de jurista o de soldado, un cristiano tiene que obedecer las leyes necesarias para el buen funcionamiento del reino secular, lo cual puede llevarlo al empleo de medios violentos. Sin embargo, en su corazón, tiene que conformarse con las exigencias del SM y no desear ningún mal al prójimo. En sus relaciones personales, está obligado a conformarse con las enseñanzas de Jesús. Así, las exigencias del SM deben vivirse continuamente en el «corazón» del cristiano, donde se construye el reino espiritual.

Se observará que la interpretación de Lutero conduce a hacer del SM una moral puramente individual, sin alcance social y eclesial. Esto explica en gran parte que las Iglesias de la reforma hayan fundamentado poco la práctica cristiana en sus enseñanzas.

Calvino critica igualmente la interpretación literalista y radical del SM de la montaña que daban los anabaptistas. Demuestra que, debidamente comprendidas en el contexto de toda la Escritura, las exigencias del SM son practicables, incluso para los que tienen una responsabilidad social. En *La institución de la religión cristiana,* Calvino se opone al concepto de «consejos evangélicos» desarrollado por «las gentes de escuela». Por otra parte, tanto para él como para Lu-

¿PABLO Y MATEO EN OPOSICIÓN?

* En la forma con que los autores protestantes definen las relaciones entre la visión cristiana preconizada en el SM y la predicada por Pablo, puede percibirse cierta evolución. Algunos presupuestos paulinos han condicionado durante mucho tiempo la lectura del discurso mateano, que ha sido interpretado según alguna de estas maneras:

– El SM es una ética de la Ley que hay que comprender a partir y en función de la enseñanza de Pablo. La Ley del SM es propedéutica a la fe, que es la única que procura la salvación. Tal es el pensamiento de muchos comentadores en la línea trazada por la Reforma.

– El SM no es una ética de la Ley. En su intención más profunda presenta una salvación por la fe y la gracia, semejante a la que enseña Pablo. Esta lectura del SM, expuesta por J. Jeremias, recibió un eco favorable por parte de algunos intérpretes que escribieron por la misma época.

* Desde el advenimiento de la crítica redaccional, se advierte la tendencia a respetar el lenguaje de cada autor y a interpretarlo en su contexto literario e histórico. Los autores protestantes se vinculan ampliamente en la actualidad a una de estas dos maneras de ver las relaciones entre la ética del SM y la de Pablo:

– La visión cristiana del SM y la de Pablo son diferentes e incompatibles. Una predica una salvación por la obediencia a la Ley; la otra, una salvación por la fe. La tradición confesional conduce naturalmente a una opción paulina, cuya parcialidad se reconoce en algunas ocasiones.

– La justicia cristiana según el SM y la justicia cristiana según Pablo tienen rasgos diferentes, pero no opuestos. Algunos afirman incluso que son complementarias. Así lo hace D. Marguerat: «Mateo y Pablo deben considerarse desde el ángulo de la complementariedad. El lector del Nuevo Testamento deberá dirigirse a Pablo para captar en toda su dimensión teológica ese acto de salvación por el cual se constituye el hombre ante Dios: el primer evangelio lo hace vislumbrar, ordinariamente, a través del imperativo. Pero la síntesis mateana de la Ley y del evangelio está llamada a ejercer un papel correctivo respecto a la comprensión paulina de la fe» *(Le jugement dans l'Évangile de Matthieu.* Labor & Fides 1981, p. 230).

* *¿Y los autores católicos? Si reconocen general*mente la complementariedad o al menos la compatibilidad entre Pablo y Mateo, no podemos olvidar que, en el pasado, la polémica con la Reforma condujo a muchos autores a acentuar el aspecto «Ley» en la interpretación del SM y a dar con frecuencia la impresión de hacer del mismo un manifiesto de la salvación por las obras.

tero, las enseñanzas del SM se imponen a todos. Pero, dada la debilidad humana, estas exigencias sólo pueden cumplirse con la gracia del Señor.

En la tradición vinculada a la Reforma luterana se han llegado a interpretar las exigencias del SM en términos de Ley en sentido paulino. El Sermón se comprende como una Ley que nadie puede observar por completo («teoría del precepto imposible»). Si Jesús la proclamó, fue para que cada uno, intentando conformarse a ella, tenga la experiencia de su condición de pecador y, encerrado en la desesperación, se abra por la fe a la gracia que salva. El «canon paulino» se convierte así en la clave de lectura del Sermón del evangelio de Mateo.

En el flujo de comentarios cada vez más numerosos del SM a lo largo de los últimos siglos, se pueden distinguir tres corrientes que han dejado una huella de especial significación. Después de la Reforma, diversos grupos, entre los que cabe destacar a los cuáqueros y a los metodistas, no han dejado de insistir en la *puesta en práctica rigurosa* de las enseñanzas del SM y de intentar traducirlas en la vida social. Pero hay dos hombres en particular que han ejercido con sus escritos una gran influencia que dura aún en nuestros días. A finales del siglo XIX, L. Tolstoi reprochó con virulencia a la Iglesia ortodoxa preocuparse por el Credo y los sacramentos, y no por la práctica del SM. Éste, asegura, tiene que tomarse al pie de la letra, especialmente en su enseñanza sobre la no-violencia, que viene a contestar las instituciones sociales, exigiendo la abolición del juramento y la disolución de las fuerzas armadas.

La obra que D. Bonhoeffer publicó en 1937 sobre el seguimiento de Cristo, traducida con el título de *El precio de la gracia,* ha adquirido una autoridad particular por el testimonio de vida de su autor, mártir de su fe. La mitad de este volumen es un comentario seguido del SM. El autor vuelve incansablemente sobre la necesidad de conformar toda la vida con las exigencias del Sermón, lo cual es posible para cada uno si se entrega al poder de la Cruz de Jesús. Quedémonos con esta afirmación: «Desde un punto de vista humano, existe un número infinito de posibilidades de comprender y de explicar el Sermón de la montaña. Jesús no conoce más que una sola posibilidad: partir y obedecer» (ed. francesa, Delachaux & Niestlé, p. 155: trad. castellana: *El precio de la gracia,* Sígueme, Salamanca 1968).

Por otra parte, en el protestantismo liberal, influido por la filosofía idealista, se ha desarrollado y ha tenido sus comentaristas cualificados una lectura muy distinta del SM, de tipo *interiorizante e intimista.* El acento se ha puesto en la búsqueda del Reino dentro de la persona humana. Considerado irrealizable como ética de la acción, el SM tiene que comprenderse como mandando una «ética de sentimientos». Jesús, escribía un representante de esta tendencia, el teólogo alemán W. Hermann, está más interesado por lo que deben ser los hombres que por lo que deben hacer.

Mencionemos, para terminar, una lectura de la enseñanza de Reino y del SM que tomó forma a finales del siglo XIX y principios del XX y que tuvo un período de gloria: la *interpretación escatológica* sostenida por J. Weiss y A. Schweitzer. Jesús había compartido las esperanzas apocalípticas del judaísmo de su tiempo y habría propuesto la enseñanza radical y sin compromisos del SM como una ética destinada a ese breve período excepcional que constituía el intermedio antes del *éschaton,* de la venida del Reino. Esta posición tuvo el mérito de poner en evidencia la dimensión escatológica del SM, pero ahora es rechazada en su forma radical. Los trabajos que suscitó sobre el Evangelio y sobre el Reino, sobre todo los de M. Dibelius y de C. H. Dodd, mostraron que la escatología se realiza ahora en el acontecimiento-Jesús y que la enseñanza evangélica del SM expresa la voluntad de Dios sobre todos los tiempos.

La existencia cristiana según el Sermón de la montaña

La historia de la interpretación del SM muestra que sus lectores, a lo largo de los siglos, se acercaron a este texto con algunas preguntas y a menudo con algunos presupuestos teológicos que condicionaban su interpretación. Las cuestiones teológicas que preocupaban en el pasado siguen estando presentes en nuestra época. Por otro lado, es el propio texto el que las plantea.

¿UNA ÉTICA ORIGINAL?

No cabe ninguna duda de que la enseñanza del SM se arraiga en el Antiguo Testamento y en el judaísmo. Pero entonces, ¿en qué medida puede hablarse de novedad del mensaje de Jesús? Las respuestas que se dan a esta pregunta cubren una gama bastante amplia.

Durante el primer tercio de este siglo, algunos puntos de vista divergentes opusieron a dos autores judíos británicos: C. Montefiore y G. Friedlander. El primero, queriendo poner término a las relaciones polémicas que habían marcado hasta entonces a las relaciones judeocristianas, propuso el SM como «terreno de encuentro» entre judíos y cristianos, subrayando los numerosos paralelismos rabínicos con las enseñanzas del Evangelio, aunque advirtiendo los elementos «originales» del Sermón de Jesús, que juzgaba unas veces superiores y otras de calidad inferior a las enseñanzas del judaísmo. El segundo, en un tono polémico y apologético, se dedicó a demostrar que todo lo que hay de bueno en el SM (¡lo cual representa al menos a sus ojos las cuatro quintas partes del discurso!) tiene sus paralelos en el Antiguo Testamento y en el judaísmo; la pequeña parte «original» del SM, por el contrario, es más bien mala.

Después del concilio Vaticano II, varios autores judíos como D. Flusser, S. Ben Chorin y P. Lapide escribieron con simpatía sobre Jesús y su enseñanza, en particular la del SM. Según Flusser, Jesús, a quien considera como un profeta del judaísmo, aportó una novedad en «tres puntos: el mandamiento más radical del amor [universal], su predicación de una moral renovada [nota social] y su concepción del Reino de los cielos [ya comenzado]» *(Jésus,* Seuil, París 1970, p. 69).

ALGUNOS AUTORES JUDÍOS HABLAN DEL SERMÓN DE LA MONTAÑA

David Flusser, *Jésus,* Seuil, París 1970 (Trad esp *Jesús en sus palabras y en su tiempo,* Cristiandad, Madrid 1975)

«El mandamiento del amor a los enemigos (Mt 5,44) sigue siendo propiedad exclusiva de Jesús» (p 76), aunque se acerca a él Rabbi Hanina, cuando dice que «hay que amar al justo y no hay que odiar al pecador» (p 76) Jesús estaba «muy cerca de aquellos fariseos salidos de la escuela de Hillel que, más que temer a Dios, lo amaban, pero Jesús iba más lejos aún por el camino que ellos habían preparado Solo él predicaba el amor incondicionado, concretamente el amor al enemigo y el amor al pecador» (p 81). «La nota social está más marcada en Jesús que en los rabinos Forma el núcleo de su mensaje Sin embargo, Jesús no era un revolucionario, en el sentido habitual que le damos a esta palabra» (p 83)

Schalom ben Chorin, *Mon frère Jésus,* Seuil, París 1983

«Aunque la enseñanza del SM, que se desarrolla al estilo de los Tannaím (rabinos de los dos primeros siglos) reviste características propias, su método y su contenido siguen siendo judíos, desde el comienzo hasta el fin» (p 63) «El SM no pone en cuestión la autoridad de la Escritura» (p 69), sin embargo, «al desabrimiento casuístico de la Ley que proponían algunas escuelas fariseas, Jesús opuso el sentido original de los preceptos [ ] Se advierte muy bien que Jesús propone una cierta interiorización de la Ley» (p 70) El pasaje radical que se refiere al amor a los enemigos en 5,38-48 «no se comprende más que a la luz de su espera de los últimos tiempos, que él creía muy cercanos» (p 73) El autor concluye «Así pues, encontramos reunido en las palabras de Jesús, a la manera de un bloque errático, todo lo que estaba disperso en el Talmud y el Midrás Esto es lo que da a esas palabras su fuerza eterna» (p 77)

Pinchas Lapide, *Le Sermon sur la Montagne Utopie ou Programme d'action?* (versión inglesa, Orbis Book 1986)

«La estructura unificada del SM, la intensidad de fe que irradia y el espíritu de valoración del mundo que hace saltar ante nuestros ojos, todo esto refuerza la impresión de que estamos en presencia de una creación original de uno de los grandes faros de la historia humana» (p 9) «La instrucción de la montaña está cargada de implicaciones políticas al lado de las cuales las revoluciones francesa, americana y rusa se habrían quedado pálidas e insignificantes, implicaciones que son revolucionarias en el sentido de un cambio radical de todas las estructuras de autoridad con la función de reemplazar los antiguos vínculos por unas formas totalmente nuevas de interrelación humana» (pp 138-139) El SM «recibe su fuerza de autoridad de la vida ejemplar, de los sufrimientos y de la muerte del Nazareno», que dio testimonio de «una profunda unidad entre su enseñanza y su vida» (pp 140-141)

Está aún lejos de cerrarse el debate sobre esta cuestión compleja y fascinante. ¿Podemos, modestamente, proponer nuestra manera de ver hoy las cosas, al de un análisis del texto? Está claro que muchos elementos del SM tienen paralelos en la literatura judía de la época Pero el discurso, en definitiva, propone una ética nueva Esta proposición se apoya en los tres datos siguientes

1 El *contenido nuevo* de varios elementos del SM, en particular algunas bienaventuranzas; la prohibición del divorcio, la perícopa sobre el amor a los enemigos, el Padrenuestro tal como está formulado, la regla de oro en su contexto

2 El *conjunto como tal* ofrece un proyecto de vida original, único (cf la exposición sobre la estructura del SM)

3. Los *motivos* del obrar son nuevos: la presencia del Reino escatológico de Dios; el vínculo entre las exigencias éticas con la Persona de Jesús; la imitación de Dios-Padre.

¿PRECEPTOS PARA TODOS O CONSEJOS PARA ALGUNOS?

La presentación de las exigencias absolutas del SM en términos de «consejos» a un pequeño número de llamados al estado de perfección está hoy en retirada. La exégesis actual de los textos mateanos no sigue la orientación de la distinción escolástica. La llamada a ser «perfectos» en Mt 5,48 (y 19,21) se dirige a todos los oyentes de Jesús. Pues bien, ¿quiénes son estos oyentes? La introducción del SM nos informa de que se trata de los discípulos de Jesús agrupados a su alrededor, que constituyen su auditorio inmediato: «Cuando se sentó, sus discípulos se acercaron a él; y abriendo la boca, les enseñaba diciendo» (Mt 5,1-2; el mismo auditorio para el SL en Lc 6,20a).

Al final del discurso, se dice que «la gente estaba impresionada por su enseñanza» (7,28-29; la misma indicación de auditorio en Lc 7,1a). Por tanto, la gente constituye un segundo círculo de oyentes, detrás de los discípulos. Pues bien, ¿a quién representa este gentío? A todas las naciones de la tierra a las que se va a predicar el evangelio (Mt 28,19; véase también Lc 6,17-18). Por tanto, el SM es un programa de vida que Dios en sus designios destina a toda la humanidad.

Si el concepto de «consejo evangélico», que anida en nuestro subconsciente eclesial, es hoy cuestionado, hay que reconocer sin embargo que la intención que denota, es decir, la comprensión del SM como modelo exigente de perfección, vivido por algunos, ha tenido un efecto estimulante para el conjunto de la Iglesia católica a lo largo de los siglos.

¿UN DISCURSO MORAL O TEOLOGAL?

Las tradiciones católicas y luteranas han tenido la tendencia a concebir el SM como una Ley, que manda desde fuera: una Ley con exigencias radicales cuya observancia es imposible (protestantes) o está reservada para unos cuantos (católicos). No cabe duda de que el SM formula un proyecto de vida moral. Pero el discurso moral no se comprende más que en relación con el discurso teologal que subyace.

CARACTERÍSTICAS DE LA EXISTENCIA CRISTIANA

La ética que propone Jesús se centra *en lo esencial,* es decir, en el doble mandamiento del amor a Dios y al prójimo, más en concreto sobre la calidad de las relaciones que hay que establecer y desarrollar con Dios

Padre (5,3-6; 6,1-18; 7,7-11) y con nuestros hermanos y hermanas en humanidad (5,6-8.21-48; 7,1-5.12). Establecer una relación de calidad con Dios y con los demás supone una autenticidad personal; es lo que nos recuerdan la bienaventuranza de los corazones limpios (5,8), la cuarta antítesis sobre la ética de la palabra (5,33-37) y la perícopa sobre el ojo sencillo (6,22-23). La existencia cristiana cubre todas las dimensiones de la vida: la relación con Dios, con los demás, con uno mismo, con las realidades materiales (6,19-34). Es también una existencia *unificada e integrada,* porque la relación con el Trascendente personal no es algo añadido a la relación con los demás, que le da fundamento y la hace posible, así como permite una actitud justa respecto a los bienes terrenos. Vivir bajo la mirada del Padre es algo que cambia nuestro ser, que transforma nuestras relaciones con los demás y que relativiza nuestra búsqueda de bienes creados.

El SM no formula leyes exteriores sino *exigencias interiores.* En efecto, el *obrar* que se exige corresponde a nuestro *ser* llamado a crecer en su realidad profunda de hijo del Padre. La interioridad se entiende además en el sentido de que el amor (o el odio) a Dios y a los demás es un *movimiento del corazón.* Del interior de la persona es de donde procede el bien y el mal, no de los gestos exteriores como tales. Así, se declaran bienaventurados los corazones limpios (5,8), mientras que la cólera que hace daño al otro (5,21-22) y la codicia que destroza a la pareja humana (5,27-30) son gérmenes de muerte en aquellos que son sus portadores; el juicio negativo sobre el prójimo que no respeta su misterio revela la malicia del que juzga (7,1-5); si el árbol no es bueno, no puede producir frutos buenos (7,16-18).

Las *exigencias* formuladas en el SM son *radicales.* Jesús exige un compromiso total, sin medias tintas, al servicio de Dios (6,24). El precepto del amor al prójimo no admite excepciones; se extiende a todos, incluso a los enemigos personales o comunitarios (5,43-48). El amor al otro, aunque sea el enemigo, debe ser incondicional, sin límites, y tiene que traducirse en gestos concretos (5,38-48). No obstante, la enseñanza de Jesús *no nos dice lo que hay que hacer en concreto para amar:* cómo aliviar las miserias, cómo establecer la paz, cómo perdonar y reconciliarse, cómo amar a los enemigos. El SM da la inspiración, los valores, las exigencias y las finalidades de la acción. La razón debe acudir además a los conocimientos humanos y analizar las situaciones particulares para determinar el contenido concreto de un obrar en conformidad con el Evangelio.

EL CORAZÓN DE LA EXISTENCIA CRISTIANA

En su corazón, la vida humana que hay que construir continuamente consiste en lo siguiente: *establecer con Dios Padre una relación de hijos o hijas y con cada una de las personas humanas una relación de hermanos o hermanas.* Es la llamada a imitar al Padre, que ama plenamente a todos sus hijos e hijas, lo que explica el carácter absoluto y sin limitaciones de las exigencias formuladas en el SM. Este arraigo del amor al prójimo en el amor de Dios es capital y da una profundidad insospechada al contenido del amor humano. *La ética propuesta por Jesús está por consiguiente centrada en Dios. Es teologal.* Sus rasgos característicos se arraigan en la revelación que Jesús nos ha hecho de Dios bajo el nombre de Padre y de la relación que él establece con sus criaturas humanas. El «Padre» es finalmente el término y la realidad clave para comprender en profundidad el Sermón de la montaña.

Imitación del Padre, pero también imitación de Jesús. El Padre se nos ha dado como modelo en Jesús, el Hijo que vivió nuestra condición humana. Lo hemos mostrado a propósito de las bienaventuranzas: Jesús fue el primero que vivió la enseñanza del SM antes de predicarla; su enseñanza sobre la «justicia nueva» se apoyaba en su propia experiencia de relación con su Padre y con los demás seres humanos. ¿Habría teni-

do, por otra parte, esta enseñanza una fuerza incisiva sin la vida ejemplar de la que era testimonio? Sin embargo, la imitación de Jesús, así como la del Padre, no es la de un modelo para calcar. La historia humana de cada uno es siempre nueva y diferente, aunque tiene que inventarse en coherencia con lo que vivió Jesús.

ÉTICA CRISTIANA Y ESPIRITUALIDAD

La enseñanza de Jesús sobre la vida del discípulo trasciende las distinciones que se hacen habitualmente entre la ética y la espiritualidad. En el centro de la vida del discípulo, se sitúa el Padre. El discípulo está llamado, en todos sus compromisos, a vivir en comunión con Dios Padre e imitando a Dios Padre. Las relaciones horizontales (con los demás) y verticales (con Dios) crecen juntas y se fecundan mutuamente. Si, en un régimen cristiano, la ética es espiritualidad, hay que decir también que la espiritualidad es ética o no es espiritualidad. El hecho de confesar la fe en el Señor no establece una comunión real con él más que cuando se da, conjuntamente, una puesta en práctica de sus enseñanzas sobre la manera de vivir humanamente (7,21-23). La fe y la práctica son inseparables.

UN HUMANISMO INTEGRAL

La ética del SM es un profundo humanismo. Es una ética del más profundo desarrollo personal, ya que hunde sus raíces en el fundamento del ser humano creado a imagen de Dios y llamado, por consiguiente, a dejar que se desarrolle esta imagen de Dios en él. La enseñanza sobre la filiación en el SM está realmente en continuidad con la enseñanza sobre la imagen de Dios en el relato de la creación del Génesis. Los dos textos coinciden: el fondo del ser humano procede del ser divino y tiende hacia él. El proyecto de Dios sobre nosotros, revelado por Jesús en el SM, puede resumirse de este modo: no estaremos plenamente humanizados más que viviendo una existencia de calidad divina. A esta costa es como se irá colmando progresivamente el vacío inscrito en el corazón de nuestra humanidad y que Jesús pone de manifiesto al revelar que somos hijos y que tenemos que vivir como hijos.

¿UN IDEAL IRREALIZABLE?

¿Propone el SM una hermosa utopía imposible de vivir? ¿Se habrá engañado Jesús al exigir que se «hagan», es decir, que se pongan en práctica sus palabras (7,13-27)? Reconozcamos en primer lugar que Jesús no dice que la persona humana sea capaz *por sí misma* de vivir las exigencias que él formula. Podríamos decir más bien lo contrario, si nos fijamos en ciertos datos del texto y del contexto de su discurso.

La seducción del Reino. El SM va precedido del anuncio de la «Buena Nueva del Reino» (Mt 4,23). La ética del SM se dirige a unas personas que se han adherido a esta Buena Nueva. El Reino prometido y esperado se inaugura en Jesús. Como un tesoro oculto y una perla de gran valor (13,44-46), el Reino ejerce tal fascinación que las exigencias que lleva consigo pierden su aspecto aplastante y pueden vivirse en la libertad y en el gozo más profundo. Las exigencias del SM sólo parecen aplastantes para los que no han sido captados por el atractivo del Reino.

Se trata del reino «de Dios», es decir, que Dios mismo trabaja por establecerlo. El don de Dios precede y hace posibles las exigencias en el hombre. Sin embargo, el Reino no está aún plenamente presente; lo vivimos «ya», pero «todavía no». El Sermón, por sus invocaciones absolutas, nos hace vivir ese estado de tensión y nos conduce a volvernos hacia el Padre para pedirle que haga que su Reino venga a nosotros y alrededor de nosotros (6,10). De esta manera, el esfuerzo por poner en práctica las exigencias del SM

nos conduce cada vez más a vivir la primera bienaventuranza como fundamento de la ética del Reino: la bienaventuranza de los pobres de corazón (5,3).

La presencia amorosa del Padre que nos precede. La referencia a Dios como Padre pone en cuestión toda concepción de la ética cristiana en una línea pelagiana. Dios no está al final de nuestros esfuerzos voluntarios de auto-liberación. Es el que nos precede y nos acompaña con su amor. Él sabe lo que necesitamos (6,8.32); concede sus beneficios a todos (5,45; 6,4.6.18; 7,11) y toma la iniciativa del perdón (6,14-15; cf. 18,23-35). Nos invita a que no nos preocupemos indebidamente, ya que él atiende a nuestro sustento y a nuestro crecimiento (6,25-34). Invitación a imitar al Padre, el SM es también invitación a volvernos hacia el Padre y a orar (6,7-13; 7,7-11) con la plena confianza de que su amor, que nos precede y que acompaña nuestros esfuerzos humanos, nos sostendrá en nuestros compromisos por vivir como hijos suyos.

La presencia y la fuerza del Señor resucitado. El hombre Jesús que enseña la justicia del Reino es el Cristo resucitado que ha recibido todo poder, el Enmanuel que está con nosotros todos los días para ayudarnos a guardar lo que está mandado (28,18-20; 1,23). Aquel que dijo: «Pero yo os digo...» (5,22ss), habla con la autoridad y con el poder divinos. Al presentarse como el Hijo que tiene una relación única con el Padre (11,27), puede decir ante todos aquellos a los que invita a cargar con su propio yugo y a ser discípulos suyos: «Encontraréis descanso para vuestras almas, porque mi yugo es suave y mi carga ligera» (11,30). El cristiano que se adhiere a todo el evangelio descubre que la cristología está en el fundamento de la ética y hace posible vivir sus exigencias. Por consiguiente, no son nuestras solas fuerzas humanas, sino el poder en nosotros del Señor resucitado, lo que hoy nos invita a comprometer nuestra existencia en el sentido del SM.

¿UNA ÉTICA PURAMENTE PERSONAL O IGUALMENTE SOCIAL?

Es ésta una cuestión ampliamente debatida desde los tiempos de Lutero, Calvino y los anabaptistas. Los autores se reparten entre una y otra opinión, con toda una gama de variantes. En este siglo XX, si hay pocos cristianos que hablan de la creación de unas sociedades marginales regidas por los preceptos del SM, hay militantes de gran renombre, como Martin Luther King en los Estados Unidos y Desmond Tutu en Sudáfrica, que se han referido al SM como fuente de reforma de sus sociedades y, consiguientemente, de las leyes que las gobiernan. Por otra parte, la interpretación del protestantismo liberal que restringe el alcance del SM al terreno de la vida privada obtiene también una larga audiencia. Muchas de las sectas de inspiración cristiana que proliferan en estos finales del siglo XX hacen una lectura del SM sin incidencia en las estructuras políticas y en las condiciones sociales del país.

Por parte de los exégetas, parece ser que se ha llegado a cierto consenso sobre el hecho de que la ética del SM debe influir en las sociedades, al menos a través de lo que viven y expresan los cristianos, como individuos y como colectividad eclesial. En efecto, Jesús, a través de sus discípulos, intenta la transformación del mundo, incluso en sus aspectos políticos, ya que su proyecto del Reino es el de una nueva humanidad en esta misma tierra nuestra. La ética del Reino supera la ética de la reciprocidad o de la equivalencia, que es el fundamento de nuestros códigos sociales.

Es una ética de la alteridad, que intenta establecer entre los seres humanos unas relaciones marcadas igualmente por el sello de la gratuidad y de la sobreabundancia. La influencia de una ética semejante es necesaria para la vitalidad, e incluso para la mera supervivencia, de nuestras sociedades. El amor es un imperativo ético esencial a toda colectividad. El SM ejerce por tanto una función de crítica social y de interpelación.

Si se ha llegado a un cierto acuerdo en torno a la pertinencia social del SM, la difícil cuestión sobre el «cómo» traducir sus exigencias en nuestras sociedades pluralistas sigue siendo discutida y discutible. Algunos aspectos del SM van más allá de la elaboración racional de una moral humana y sólo adquieren sentido en una opción de fe. En nuestras sociedades, hay diversas visiones religiosas que cohabitan con visiones marcadas por el ateísmo o el agnosticismo. Las fuerzas del mal se muestran operantes al mismo tiempo que las del bien. El SM no puede ni quiere ser un código político y social.

UNA FIDELIDAD EN DEVENIR

El proyecto evangélico de transformación de toda la persona en la vida del Reino está llamado a ir realizándose progresivamente, como indican, entre otros datos, las parábolas sobre el crecimiento (Mt 13). La vida cristiana es una vida en devenir: amad a vuestros enemigos para que *os hagáis* hijos de vuestro Padre» (5,45); «por tanto, *seréis* perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto» (5,48). Nunca jamás acabaremos, al menos en la tierra, de hacernos hijos del Padre, perfectos como el Padre. La ética teologal del SM no es un código de leyes que exija una aplicación inmediata, sino un programa y un proyecto de toda la vida, que siempre nos desborda. Es un ideal que nos arrastra hacia delante. Es la expresión de la utopía de Jesús, de su sueño sobre el Reino. Utopía y sueño que ya van tomando forma en nuestro mundo y que, en la fe y la esperanza, sabemos que serán la Realidad del porvenir, cuando haya pasado la faz de este mundo.

PARA PROSEGUIR EL ESTUDIO...

* M. Dumais, *Le Sermon sur la Montagne. État de la recherche, interprétation, bibliographie,* Letouzey & Ané, París 1995, 331 p.

El lector encontrará en esta obra, sobre la que se basa el actual Cuaderno, análisis que fundamentan y reflexiones que prolongan las interpretaciones que aquí se propone. Una amplia bibliografía y la exposición de los diversos puntos de vista permiten familiarizarse con las investigaciones pasadas y actuales.

* J. Lambrecht, *Pero yo os digo... El sermón programático de Jesús (Mt 5-7; Lc 6,20-49),* Sígueme, Salamanca 1994, 302 p.

Estudio de los principales pasajes del SM y del SL, con un fuerte acento en la cuestión de las fuentes y de la formación literaria de los discursos.

* R. Coste, *La charte du Royaume,* Ed. S.O.S., París 1989, 220 p.

Basado en la exégesis, este libro expone los grandes temas que toca el SM y propone algunas reflexiones sobre su sentido actual.

LISTA DE RECUADROS

Contenido

San Mateo construyó cuidadosamente su evangelio: recogió en el primer discurso de Jesús lo esencial de su enseñanza sobre la Buena Nueva del Reino de Dios. Este Sermón de la montaña va dirigido a todos los bautizados, a todos los que saben que son hijos e hijas del Padre.

La presentación de este texto del Evangelio se debe a un especialista canadiense, Marcel Dumais, profesor del Nuevo Testamento en Ottawa. Nos muestra igualmente cómo se comprendió a lo largo de los siglos el Sermón de la montaña. Esto nos permite descubrir, más allá de los hábitos de nuestras comunidades, la palabra viva de Jesús, que nos llama a la felicidad y que sigue siendo siempre nueva.